பாணர் இனவரைவியல்

பக்தவத்சல பாரதி








உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம்

INTERNATIONAL INSTITUTE OF TAMIL STUDIES

பாணர் இனவரைவியல்

பக்தவத்சல பாரதி



உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம்
INTERNATIONAL INSTITUTE OF TAMIL STUDIES
இரண்டாம் முதன்மைச் சாலை, மையத் தொழில்நுட்பப் பயிலக வளாகம்
தரமணி, சென்னை - 600 113

டாக்டர் ஜெ ஜெயலலிதா அறக்கட்டளைச் சொற்பொழிவு

(அறக்கட்டளை நிறுவியவர் : திரு. கே.பொன்னுசாமி)

வரிசை எண் : 4 நாள் 23.02.2013

நூல் விவரக் குறிப்பு

நூல் தலைப்பு	:	பாணர் இனவரைவியல்
ஆசிரியர்	:	முனைவர் பக்தவத்சல பாரதி இயக்குநர் புதுச்சேரி மொழியியல் பண்பாட்டு ஆராய்ச்சி நிறுவனம் புதுச்சேரி
பொதுப் பதிப்பாசிரியர்	:	முனைவர் கு. சிதம்பரம் உதவிப் பேராசிரியர் அயல்நாட்டுத் தமிழர் புலம் உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம் தரமணி, சென்னை 600 113
வெளியீட்டாளரும் பதிப்பு உரிமையும்	:	உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம் இரண்டாம் முதன்மை சாலை மையத் தொழில்நுட்பப் பயிலக வளாகம் தரமணி, சென்னை 600 113 தொலைபேசி எண் 044/22542992
வெளியீட்டு எண்	:	748
மொழி	:	தமிழ்
பதிப்பு	:	முதற்பதிப்பு
பதிப்பு ஆண்டு	:	2012
பயன்படுத்திய தாள்	:	18.6 கிகி டி.என்.பி.எல் வெள்ளை மேப்லித்தோ
நூலின் அளவு	:	1/8 டெம்மி
எழுத்தின் அளவு	:	10 புள்ளி
பக்க எண்ணிக்கை	:	xii + 244
அச்சுப்படிகளின் எண்ணிக்கை	:	1200
விலை	:	ரூ.110/- (ரூபாய் நூற்றுப்பத்து மட்டும்)
அச்சகம்	:	இலட்சுமி ஏஜென்சிஸ் 23/11, பெருமாள் முதலி தெரு இராயப்பேட்டை, சென்னை 600 014
பொருண்மை	:	பழந்தமிழ்க் கலைஞர்களின் மரபியல்

அறக்கட்டளைச் சொற்பொழிவாளர் கருத்துகளுக்கு நிறுவனம் பொறுப்பன்று

முனைவர் கோ. விசயராகவன் எம்.ஏ., எம்.ஃபில், பி.எட்., பிஎச்.டி.
இயக்குநர்
உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம்
சென்னை 600 113

அணிந்துரை

இந்திய இலக்கிய மரபில் வடமொழி இலக்கியமும் தமிழ்ச் செவ்வியல் இலக்கியமும் பழம்பெருமை கொண்டவையாகும். இவற்றில் வடமொழி இலக்கியத்திற்கு இல்லாததொரு தனித்துவம் சங்க இலக்கியத்திற்கு உண்டு. சங்க இலக்கியம் தொன்மையும் தொடர்ச்சியும் கொண்டது; சமயச் சார்பற்ற தன்மையையும் கொண்டது. சங்க இலக்கியத்தின் சமயச் சார்பின்மைக்குப் பல அடிப்படைகள் இருந்தாலும் அதற்கு முக்கியமான ஆளுமைகள் பாணர்களே.

சங்ககாலப் பாணர்கள் பலவகையான சமூகத்தவர்களாக இருந்தார்கள்; பல பிரதேசங்களுக்கும் சென்று தொழிற்பட்டார்கள்; ஒரு விரிவான சமூக முறையைக் கொண்டிருந்தார்கள். அவர்களுடைய அறிவு முறை பன்முகப்பட்டது. 'யாதும் ஊரே' என்று சுற்றிய அவர்களின் உலக அனுபவம் தனித்துவமானது; உலகளாவிய பார்வை கொண்டது; குறுகிய எல்லை கொண்டதல்ல. மனித சமூகத்தில் அறிவுமுறையானது 'மந்திரம்–சமயம்–தத்துவம்–அறிவியல்' என்னும் படிநிலைகளில் வளர்ந்து வந்துள்ளதைப் பண்பாட்டு மானிடவியல் அறிஞர்கள் கூறுகிறார்கள். ஆனால் சங்க இலக்கியத் தரவுகளை ஆழ்ந்து ஆராயும் போது 'இயற்கை' எனும் தொடக்க நிலையும் முக்கியத்துவம் பெறுவதைக் காணமுடிகிறது. இயற்கை நெறிப்பட்ட காலத்தின் கருத்தியல் பாண் சமூகத்தாரிடம் வயப்பட்டிருந்தது எனலாம். ஆதலின் மனித சமூகத்தின் பரிணாம நிலைகளை ஆராய்வதற்குச் சங்க இலக்கியம் பெரும் தரவாக அமையும் என்பதில் ஐயமில்லை.

இந்நிலையில் சங்ககாலப் பாண் சமூக மரபினை நாம் மேலும் நுட்பமாக ஆராய வேண்டியுள்ளது. சங்க இலக்கியத்தின் மிக முக்கியமான ஆளுமைகள் பாணர்களே. இவர்களிடமிருந்தே புலவர் மரபு விரிவுபெற்றது. தமிழ்ச் சமூகத்தின் அத்தனை மரபுகளையும் இவ்விரு மரபிலிருந்து தேட முடியும். சங்க இலக்கியம் பற்றிய ஆய்வினை நாம் துறைதோறும், துறைதோறும் அணுக வேண்டியுள்ளது. சங்க இலக்கியம் பற்றிய படிப்பினை ஓர் ஆழமான

பல்துறை கற்கைப் புலமாக விரிவுபடுத்த வேண்டியுள்ளது. சங்க இலக்கியத்தினைக் காலத்திற்குக் காலம் புத்தாக்க நிலையில் புதுப்புது கற்கை நெறிகளுடன் அணுகுவது நம்முடைய ஆய்வு மரபை ஆழமாக்கும்; விரிவுபடுத்தும்.

நவீன சமூக அறிவியல்களுக்குத் தோற்றுவாய் மேலைத் தத்துவமாகும். அத்தத்துவ மரபிலிருந்தே மேலை அறிவுப் புலங்கள் வளர்ந்து வந்துள்ளன. ஆனால் பண்டைய பழமைச் சமூகமான தமிழ்ச் சமூகத்தின் அறிவு மரபின் தோற்றுவாய் 'பட்டறிவு நிலை'யிலிருந்து தொடங்குகிறது. அதனைப் பாணர்களின் வாய்மொழிப் பாடல்களில் பெரிதும் காணலாம். பாணர்களின் வாய்மொழிப் பாடல் பண்டைத் தமிழ்ச் சமூகத்தின் 'உலகப் பார்வை'யை மையமிட்டது. நீர், நிலம், தெய்வம், உயிரினங்கள், உணவு, பிரபஞ்சம் என வாழ்வில் எல்லாவற்றையும் பற்றிய உலகப் பார்வை பாணர்களின் வாய்மொழி மரபில் வெளிப்பட்டது. ஆகவே சங்கச் சான்றோர்களின் (பாணர்கள் உட்பட) பாடல்களே தமிழ் அறிவு மரபின் ஊற்றுக்கண் எனலாம்.

இத்தகைய பாணர்களையும் அவர்கள் பாடிய சங்க இலக்கியத்தையும் நாம் மேன்மேலும் நுனிந்து நோக்குதல் வேண்டும். வரலாற்றுவரைவியலின் தொனியில் சொல்ல வேண்டுமானால் சங்க காலம் என்பது காலம் சார்ந்த சங்கம் ஆகும்; தமிழ் வீரயுகக் காலம் பற்றிய 'சங்கமம்' ஆகும்.

சங்ககாலப் பாணர்களின் பாடல்கள் வாய்மொழிப் பாடல்களே என அறிஞர் க. கைலாசபதி நிறுவியுள்ளார். ஆனால் அவை எழுத்திலக்கியம் சார்ந்தவை என ஜார்ஜ் ஹார்ட் போன்றவர்கள் கூறுகிறார்கள். சங்க இலக்கியப் பாடல்களில் எவை பாணர் மரபிற்குரியவை? எவை புலவர் மரபிற்குரியவை? எனப் பிரித்தறிய முடியாத அளவிற்குச் செய்யுளியற்றும் உத்தி அக்காலத்தில் ஒரே வகையினதாக இருந்துள்ளது. சமூகத்தில் உற்பத்தி உறவுகள் மாறும் போதுதான் மொழிக்கான உத்தியிலும் மாற்றம் ஏற்படும் என்பதைப் பாண் சமூக மரபு கொண்டும் நிறுவமுடியும். இத்தகைய பாண் சமூக மரபினைப் பன்முக நோக்கில் ஆராய்வது சங்க இலக்கிய ஆய்வின் வளர்ச்சிக்கு உதவும்.

சங்க இலக்கியம் பற்றிய ஆய்வுகளில் 'பாணர் இனவரைவியல்' எனும் இந்நூல் ஒரு புதிய தடத்தைக் காட்டுகிறது. தமிழ் இலக்கிய ஆராய்ச்சியைக் குறிப்பாகச் செவ்விலக்கிய

ஆராய்ச்சியை அடுத்த தளத்திற்குக் கொண்டு செல்ல வேண்டிய தேவையும் கட்டாயமும் இப்போது ஏற்பட்டுள்ளன. உலகளாவிய ஆய்வுமுறையில் அதனை வெளிப்படுத்தவும் வேண்டியுள்ளது. இச்சூழலில் பாணர் இனவரைவியல் எனும் இந்நூலின் வருகை மிகவும் பெறுமதியாகும். பழந்தமிழ் இலக்கியங்களில் காணலாகும் பண்பாட்டு மரபுகளை இனங்கண்டு ஆராயும் போக்கில் இப்போது மிகுதியும் பயன்பாட்டிற்குரிய அணுகுமுறையாக விளங்குவது மானிடவியல் அணுகுமுறையாகும். இந்த அணுகுமுறை வழி சங்ககாலப் பாண் மரபின் பண்பாட்டுக் கூறுகளை இனவரைவியலாக இனங்கண்டுள்ளது இந்த நூல். தவிரவும் சங்ககாலப் பாண்மரபின் அறுந்துபடாத வரலாற்றுத் தொடர்ச்சியை இன்றைய பழங்குடிப் பாணர் மரபில் தேடி அவற்றை ஒப்பிட்டு ஆராயும் முதல் முயற்சியை இந்நூலாசிரியர் பேராசிரியர் பக்தவத்சல பாரதி மேற்கொண்டுள்ளார். நடு இந்தியாவில் வாழும் தொல் திராவிடப் பழங்குடியான கோண்டுகளிடம் காணப்படும் பாண் மரபினை நமக்கு விளக்குகிறார்.

பாணர், பொருநர், கூத்தர், கோடியர், வயிரியர், கண்ணுளர், விறலியர் முதலான பாண் சமூகத்தாரின் பழந்தமிழ் முறைகளை இனவரைவியல் அடிப்படையில் இந்நூல் ஆராய்கிறது. இதனைத் தொடர்ந்து சமகாலத்தில் திராவிடப் பகுதிகளில் வாழ்ந்து வரும் பாணர்களைப் பற்றியும் மிகவிரிவாக விளக்குகிறது இந்த நூல். சமகாலப் பாணர் பண்பாட்டில் காணப்படும் பல்வேறு வழக்காறுகள் சங்க காலப் பாணர் வழக்காறுகளோடு ஒத்துக் காணப்படுவதும் குறிப்பிடத்தக்க ஒன்றாகும். தமிழகம், ஆந்திரம், கர்நாடகம், கேரளம் முதலிய பகுதிகளிலுள்ள பாண் மரபை இந்நூல் ஒப்பிட்டுக் காண்கிறது. திராவிடப் பண்பாட்டின் தொல் வடிவங்களை மொழி ஆய்வில் மட்டுமல்ல, பண்பாட்டு ஆய்வுகளிலும் நிறுவ இயலும் என்பதைப் பாணர் இனவரைவியல் முன்னெடுத்துச் செல்கிறது. மேலும் வடஇந்தியாவில் வாழும் பாணர்களையும் அவர்களின் பாண் மரபையும் இந்நூல் விளக்குவதால் ஓர் அனைத்திந்திய வீரயுகப் பண்பாகப் பாண் மரபினை அறிய இந்நூல் உதவுகிறது. அதே நேரத்தில் வீரயுகப் பண்பாட்டின் பொதுத் தன்மைகளை ஒருபுறமும், தமிழ் மரபின் தனித்துவங்களை மறுபுறமும் ஒப்பிட்டு அறிய இந்நூல் உதவுகிறது.

ஒரு சிறந்த நூலினை வெளியிடுவதில் நிறுவனம் பெருமை கொள்கிறது. மானிடவியல் துறையில் ஆழங்காற்பட்ட பேராசிரியர் பக்தவத்சல பாரதி இந்நூலினைத் தம் நீண்டகால ஆய்வின் வழி

நம் வசமாக்கியிருப்பது பெருமைக்குரியது. இலக்கியமும் மானிடவியலும் இணைந்து போகக் கூடிய ஆய்வுக்களத்தை இந்நூல் முன்வைத்திருப்பது பாராட்டிற்குரியது.

மாண்புமிகு தமிழ்நாடு முதலமைச்சர் புரட்சித் தலைவி அம்மா அவர்கள் தமிழ் மீதும், தமிழர் மீதும், தமிழ்நாட்டின் மீதும், தமிழ்ப் பண்பாட்டின் மீதும் கொண்டுள்ள அன்பும் கருணையும் அளப்பரியன. ஆதலால், இவற்றின் மேம்பாட்டுக்கெனப் பல திட்டங்களை மேற்கொண்டு வருகின்றார்கள். ஒல்லும் வகையெல்லாம் தமிழ் வளர்த்துவரும் மாண்புமிகு தமிழ்நாடு முதலமைச்சர் புரட்சித் தலைவி அம்மா அவர்களுக்கு உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனத்தின் சார்பில் நன்றிகளைப் பதிவு செய்கின்றேன்.

இந்நிறுவன வளர்ச்சிக்கு ஆக்கமும் ஊக்கமும் அளித்து வருவதோடு தம் தனிப்பட்ட அக்கறையைக் காட்டிவரும் பள்ளிக் கல்வி, இளைஞர் நலம், விளையாட்டு, தமிழ் ஆட்சிமொழி, சட்டம், நீதிமன்றங்கள் மற்று சிறைத்துறை அமைச்சர் மாண்புமிகு என்.ஆர். சிவபதி அவர்களுக்கும், தமிழ் வளர்ச்சி, அறநிலையங்கள் மற்றும் செய்தித்துறை அரசுச் செயலாளர் முனைவர் மூ. இராசாராம் இ.ஆ.ப. அவர்களுக்கும் என் இனிய நன்றிகளை உரித்தாக்கிக் கொள்கிறேன்.

இந்நூலினை மெய்ப்புத் திருத்தம் செய்த முனைவர் ஆ. தசரதன் அவர்களுக்கும் இதன் எழுத்துருவைக் கணினியில் செம்மையாக்கம் செய்த தட்டச்சர் செல்வி ல. தீபிகா ஆகியோருக்கும் எம் நன்றி. இந்நூலைச் சிறப்பாக அச்சிட்டுத் தந்த இலட்சுமி ஏஜென்சிஸ் அச்சகத்தாருக்கும் என் பாராட்டுகள்.

இயக்குநர்

நன்றியுரை

மாண்புமிகு அம்மா அவர்கள் தமிழுக்கும் தமிழ்ச் சமூகத்திற்கும் ஆற்றிவரும் மகத்தான பங்களிப்பைத் தமிழ் கூறும் நல்லுலகமும் ஆய்வுலகமும் நன்றியோடு மீள எண்ணிப் பார்க்கும் தருணங்களை இவ் அறக்கட்டளை நிகழ்வு நம்முன் கொண்டு வருகிறது. மிகுந்த பெருமைக்குரிய இவ் அறக்கட்டளைச் சொற்பொழிவை இவ்வாண்டு உலகத் தமிழராய்ச்சி நிறுவனத்தில் ஆற்றுவது எனக்குக் கிடைத்த பெரும் பேறாகும். இந் நற்பேற்றினை ஏற்படுத்திக் தந்த நிறுவனத்திற்கும் நிறுவன ஆட்சிச் குழுவினருக்கும் என்னுடைய மனமார்ந்த நன்றியைத் தெரிவித்துக் கொள்கின்றேன்.

மாண்புமிகு அம்மா அவர்களின் திருக்கரங்களால் நான் எழுதிய 'பண்பாட்டு மானிடவியல்' எனும் நூலுக்கு 1992-ஆம் ஆண்டு திருவள்ளுவர் நாளன்று கலைவாணர் அரங்கில் தமிழக அரசின் முதற் பரிசினைப் பெற்றேன். ஞானமும் அன்பும் கனிவும் மிகுந்த மாண்புமிகு அம்மா அவர்களிடம் பரிசு பெற்றபோது ஏற்பட்ட அதே மகிழ்ச்சியை இவ்வறக்கட்டளை நிகழ்த்துவதற்கான அழைப்பு கிடைத்தபோதும் அடைந்தேன். இவ்வழைப்பினை அன்றைய இயக்குநர் முனைவர் கா.மு. சேகர் அவர்கள் விடுத்திருந்தார். அவருக்கு இத்தருணத்தில் நன்றி பாராட்டி மகிழ்கிறேன்.

இந்த அறக்கட்டளைப் பொழிவானது தமிழ்ச் சமூகம், தமிழ்ப் பண்பாடு பற்றியதாக அமைய வேண்டுமென்ற நோக்கத்தை நிறுவனத்தார் தெரிவித்திருந்தனர். தொன்மையும் தொடர்ச்சியும் கொண்ட தமிழ் மரபில் இலக்கியம், சமூகம், பண்பாடு ஆகிய மூன்றும் இணைகின்ற ஓர் ஆய்வுப் பொருளைத் தேர்ந்தெடுத்து இப் பொழிவினை நிகழ்த்த வேண்டுமென விரும்பினேன். தலைப்புக் குறித்து மிகவும் ஆழமாக எண்ணினேன். 'இலக்கிய மானிடவியல்' (literary anthropology) எனும் களத்தை உருவாக்கிக் கடந்த ஐந்து ஆண்டுகளாக அதில் தொடர்ந்து ஆய்வு செய்துவருகின்ற சூழலில் 'பாணர் இனவரைவியல்' எனும் பொருளை இப்பொழிவிற்கான தலைப்பாக அமைத்துக் கொள்ளலாம் என விரும்பினேன்.

பாணர் பற்றிய இலக்கியவியல் புரிதலைத் தாண்டி, தென்னிந்தியச் சூழலையும் ஒட்டுமொத்த இந்தியச் சூழலையும் ஒப்பிட்டு, சங்ககாலப் பாண் மரபின் தொன்மையையும் தொடர்ச்சியையும் அறிய வேண்டுமென எண்ணினேன். இதனை இனவரைவியல் (ethnography) வாயிலாக ஆராய்வது புதிய நோக்கிலான புரிதலை ஏற்படுத்துமெனவும் கருதினேன். ஈழத்தில் நான்காவது போர் முடிந்த பின்னர் யாழ்ப்பாணப்

பல்கலைக்கழகத்தில் இரு வாரங்கள் தங்கிச் சிறப்பு ஆய்வுரைகள் வழங்குவதற்கு அழைக்கப்பட்டிருந்தேன். அத்தருணத்தில் எல்லையிலா மகிழ்ச்சியைத் தரும் தருணங்கள் எனக்காக உருவாக்கப்பட்டிருந்தன. அவற்றில் ஒன்றுதான் பேராசிரியர் க. கைலாசபதி அவர்களின் நினைவுப் பேருரை ஆற்றுவது. பேராசிரியர் 'கைலாஷ்' (அறிஞர் கைலாசபதியின் நெருக்கமான சகாக்கள் அழைக்கும் வழக்கிது) அவர்களின் பெயரில் அமைந்த அந்த அறக்கட்டளைப் பொழிவினை அவர் முன்னெடுத்த வீரயுகக் கவிதைகள் ஆய்வுக் களத்திலேயே தொடர வேண்டுமென நினைத்தேன். அதனால் திராவிட இனவரைவியல் நோக்கில் தமிழ்ப் பாண் மரபை ஆராயும் வகையில் அப்பொழிவை ஒழுங்கு செய்திருந்தேன். யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகப் பேராசிரியர்களும் ஊடகவியலாரும் அதனை வெகுவாகப் பேசினார்கள்.

'பாணர் இனவரைவியல்' எனும் தலைப்பிலான இச் சொற்பொழிவு பாணர் பற்றிய ஒரு விரிவான இனவரைவியல் முன்னெடுப்பாகும். ஈழத்து அறிஞர்களாகிய க. கைலாசபதியும், கா. சிவத்தம்பியும் வீரயுக இலக்கிய மரபினைக் கிரேக்கம், வெல்ஷ், ஐஸ்லாந்திய, ஸ்லேவோனிய, சுமேரிய, ஆப்பிரிக்க, சமஸ்கிருத மரபுகளோடு ஒப்பிட்டு ஆராய்ந்துள்ளனர். அவர்களுடைய பங்களிப்பானது இத்துறையில் மிகுந்த நுட்பங்களையும் உள்ளொளியையும் கொண்டதாகும். எனினும் வீரயுக மரபிலெழுந்த பாண் சமூக முறையின் தொன்மையையும் தொடர்ச்சியையும் தென்னிந்திய, வட இந்தியச் சூழல்களை முன்வைத்து ஆராயும்போது பேரா. கைலாசபதி முன்னெடுத்த வீரயுகக் காலத்திய சமூகம், பண்பாடு பற்றி முழுதளாவிய ஒரு புரிதலை நோக்கிச் செல்லும்; அத்தகைய புரிதலை விரிவாக்குவதாகவே இச் சொற்பொழிவு அமையவேண்டுமென விரும்பினேன்.

என்னுடைய விருப்பத்தினையும் இச்சொற்பொழிவிற்கான தலைப்பினையும் உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனத்தார் ஏற்றுக் கொண்டனர். அதற்காக என்னுடைய மனமார்ந்த நன்றியினைத் தெரிவித்துக் கொள்கிறேன். அறக்கட்டளைப் பொழிவினை நூலாக்க வேண்டுமென விரும்பி இன்றைய இயக்குநர் முனைவர் கோ. விசயராகவன் அவர்கள் எழுத்துரையாகத் தயாரித்து அனுப்பும்படி நினைவூட்டிக் கொண்டிருந்தார். இயக்குநர் அவர்களுக்கு இத்தருணத்தில் எனது உளமார்ந்த நன்றியறிதலைத் தெரிவித்துக் கொள்ளுகிறேன். இவ்வறக்கட்டளையின் ஒருங்கிணைப்பாளராகிய முனைவர் கு. சிதம்பரம் அவர்கள் என்னோடு தொடர்பு கொண்ட நாள்கள் ஏராளம். இந்நிகழ்வினைச் சிறப்பாக நடத்த வேண்டுமென்பதற்காக அவர் என்னுடன் பேசியவை மறக்கவியலாதவை. அன்புடனும் பொறுமையுடனும் தொடர்ந்து என்னுடன் அணுகிய அவருக்கு நன்றி பாராட்டுவது எனது கடமையெனக் கருதுகிறேன்.

இப்பொழிவிற்கான எழுத்துரையைத் தயாரித்துக் கொண்டிருந்த காலக்கட்டத்தில் என்னுடன் இப்பொருள் குறித்து விவாதித்த சமூகவியல் பேராசிரியர் என். சண்முகலிங்கன் (மேனாள் துணைவேந்தர், யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகம், பேரா. கைலாஷ் அவர்களின் நேரடி அன்புக்குரியவர்), புதுச்சேரி மொழியியல் பண்பாட்டு ஆராய்ச்சி நிறுவனத்தின் பேராசிரியர்கள் முனைவர் இரா. சம்பத், முனைவர் சிலம்பு நா. செல்வராசு, சண்முகராஜா சிறிகாந்தன் (விரிவுரையாளர், யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகம்) ஆகியோருக்கு நன்றி பாராட்டி மகிழ்கிறேன். விவாதமற்ற ஆய்வு எந்தவொரு புதினத்தையும் தராது என்பதை நான் எப்போதும் நினைவில் கொள்பவன்.

இந்த எழுத்துரையினைத் தட்டச்சு செய்து, ஒப்பு நோக்கி, மெய்ப்புத் திருத்திய நண்பர்கள் பேரா. ஓ. முத்தையா (காந்திகிராம கிராமியப் பல்கலைக்கழகம்), சண்முகராஜா சிறிகாந்தன், புதுவைப் பல்கலைக்கழக முனைவர்பட்ட ஆய்வாளர் இரா. கந்தசாமி ஆகிய மூவருக்கும் நன்றி பாராட்டி மகிழ்கிறேன். என்னுடைய எழுத்துப் பணிகளுக்கு எப்போதும் உறுதுணையாய் இருக்கும் என்னுடைய துணைவியார் ர.விஜயா, மகள் ப.வைஷ்ணவி இருவருக்கும் நன்றி.

பக்தவத்சல பாரதி

ஆசிரியர் குறிப்பு



முனைவர் பக்தவத்சல பாரதி இளம் அறிவியல் பட்டத்திற்காக விலங்கியலையும் முதுகலைப் பட்டத்திற்காக மானிடவியலையும் சமூக வியலையும் பயின்றவர். தமிழகத்தில் ஜாமக் கோடங்கிகள் என்றழைக்கப்படும் குடுகுடுப்பை நாயக்கர் நாடோடிச் சமூகத்தை ஆய்வு செய்து மானிடவியலில் முனைவர் பட்டம் பெற்றவர். தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகத்தில் 1985-ஆம் ஆண்டு தொடங்கி ஐந்தரை ஆண்டுகள் வாழ்வியல் களஞ்சிய மையத்தில் பணியாற்றினார். 1990-ஆம் ஆண்டு முதல் புதுச்சேரி மொழியியல் பண்பாட்டு ஆராய்ச்சி நிறுவனத்தில் பணியாற்றி வருகிறார். இப்போது இந்நிறுவனத்தின் இயக்குநராகக் கடமையாற்றுகிறார்.

தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகம் வெளியிட்டுள்ள வாழ்வியற் களஞ்சியம் 13 தொகுதிகளில் ஏறக்குறைய 200 மானிடவியல் கட்டுரைகள் எழுதியுள்ளார்; அதே அளவு கட்டுரைகளைப் பதிப்பித்துள்ளார். யுனெஸ்கோ நிறுவனமும் புதுடெல்லியிலுள்ள இந்திராகாந்தி தேசிய கலை நிறுவனமும் இணைந்து மேற்கொண்ட ‘இந்தியாவின் கிராமங்கள்’ ஆய்வுத்திட்டத்தில் இரண்டு திட்டங்களை மேற்கொண்டவர். பண்பாட்டு மானிடவியல் (1990), தமிழர் மானிடவியல் (2002), மானிடவியல் கோட்பாடுகள் (2005), தமிழகப் பழங்குடிகள் (2007) ஆகிய நூல்களின் ஆசிரியர். பேராசிரியர் என். சண்முகலிங்கன் அவர்களுடன் இணைந்து இந்திய மானிடவியல் (2004) எழுதியவர். மேலும், பெண்ணிய ஆய்வுகள் (1998), தமிழகத்தில் நாடோடிகள் (2003), தமிழர் உணவு (2011), பண்பாட்டியல் நோக்கில் பண்டைத் தமிழர் சமய மரபுகள் (2011) ஆகிய நான்கு நூல்களைப் பதிப்பித்துள்ளார். இவை தவிர, சமூகப் பண்பாட்டு மானிடவியல் (2005), துர்க்கையின் புதுமுகம் (2013) ஆகிய இரண்டு நூல்களை மொழிபெயர்த்துள்ளார். இவர் Coromandel Fishermen (1999), Vagri Material Culture (2009) ஆகிய ஆங்கில நூல்களையும் எழுதியுள்ளார்.

உள்ளடக்கம்

1. பாண்மரபின் தோற்றுவாய்

பாணர் இனவரைவியல் எனும் தலைப்பிலான இந்நூல் சங்ககாலப் பாணர் பற்றிப் பண்பாட்டு மானிடவியல் நோக்கில் அறிய முற்படுகிறது. சங்ககாலப் பாண் மரபின் முறையையும் அதன் தொடர்ச்சியையும் மாற்றத்தையும் பற்றி அறிவது இந்நூலின் நோக்கங்களில் ஒன்றாகும். சங்ககாலத்தில் பாண்மரபினராக விளங்கிய கலைஞர்களின் சமூகமுறை எத்தன்மையது என்பதை இனவரைவியல் நோக்கில் விளக்குவது அடிப்படையானதாகும். இத்தகைய சமூகமுறை வடஇந்தியாவில் திராவிடத் தொல்குடியினராக விளங்கும் கோண்டுப் (Gonds) பழங்குடிகளிடம் ஏறக்குறைய அதே முறையில் இன்றும் தொடர்ந்து காணப்படுவதை அறிவதும் அவசியமானதாகும். இதன்வழி, சங்ககாலப் பாணர் மரபின் தொடர்ச்சியானது மிகச்சில மாற்றங்களுடன் ஒரு வடஇந்தியத் திராவிடப் பழங்குடிப் பாண் மரபாகத் தொடர்ந்து நிலைபெற்றுள்ளதை விளங்கிக்கொள்ள முடியும். இறுதியாகத் தமிழ்ச் சமூகத்தின் மிக நீண்ட நெடிய சமூகப் படிமலர்ச்சியில் (social evolution) சங்ககாலப் பாண் மரபானது 'சாதிப் பிள்ளைகள்' அல்லது 'குடிப்பிள்ளைகள்' எனும் மரபாக இன்றும் தமிழகத்தில் தொடர்ந்து கொண்டிருப்பதை ஆராய்கிறது.

மேற்கூறிய பின்புலத்துடன் பண்டைய பாணர் மரபானது நீண்டதொரு சமூகப் படிமலர்ச்சிச் சூழலில் எத்தகைய மாற்றங் களோடு உருமாறிப் புதிய திரிபு வடிவங்களுடன் தொடர்ந்து கொண்டிருக்கிறது என்பதைச் சமூகப் பண்பாட்டுப் படிமலர்ச்சிப் போக்கில் (socio-cultural evolution) அணுகுவது அவசியமாகும். மேலும், பண்பாட்டு மானிடவியலின் மிக முக்கியமான ஒரு பிரிவாகிய இனவரைவியல் (ethnography) வாயிலாகச் சமகாலக் குடிப் பிள்ளைகளையும் மற்ற நாடோடிச் சமூகங்களையும் ஆராய வேண்டும். இனவரைவியலானது தனிச் சமூகங்களையும் பண்பாடுகளையும் நுட்பமாக ஆராய்கிறது. இனவரைவியலோடு இனவரலாற்று முறையும் (ethnohistorical method) இந்நூலுக்கான அணுகுமுறையாக அமைகிறது.

இந்நிலையில் சங்ககாலப் பாணர், பழங்குடிப் பாணர், சமகாலப் பாணர் எனும் மூன்று தொடர்ச்சியான நோக்கு நிலைகளில் தமிழ்ச்

சமூகத்தின் படிமலர்ச்சியை இந்நூல் ஆராய்கிறது. மேலும், சங்ககாலக் கலை மரபுகளைப் பேணிவந்த பாண் சமூகத்தினர் ஏற்றுக்கொண்ட மாற்றங்களையும் இந்நூல் அறிய முற்படுகிறது. இறுதியாக, தென்னிந்தியாவெனும் திராவிடப் பகுதியில் காணப்படும் பாண்மரபு முறைகளையும், வடஇந்தியப் பகுதியில் காணப்படும் முறைகளையும் ஒப்பீட்டு நிலையில் அறிய முனைகிறது. அறிஞர் க. கைலாசபதி வீரநிலைக் கவிதை பற்றிய தம் ஆய்வில் பண்டைத் தமிழரின் வீரயுகப் பாடல் மரபினைக் கிரேக்க, செல்டிக், ஐரிஷ் உள்ளிட்ட பல்வேறு மரபுகளோடு ஒப்பிட்டுக் காட்டுகிறார். சங்ககாலம் தொடங்கி ஒரு நீண்ட வரலாற்றுப் பயணமாக அமையும் இந்தப் புரிதல் நிலையோடு சமகாலப் போக்குகளை நம் கண்முன் கொண்டுவந்து அது இந்தியாவெனும் ஒரு துணைக்கண்ட அளவில் எவ்வாறு விரிந்து நிற்கிறது எனும் நோக்கையும் இந்நூல் நமக்கு வழங்குவதாக அமைகிறது.

இந்தியாவில் சமூக அமைப்புகள்

இன்று மானுடச் சமூகத்தில் பல்வேறுபட்ட 'சமூக அமைப்புகள்' (social systems) உள்ளன. இவை யாவும் வேட்டையாடி உணவு சேகரிக்கும் ஆதி நிலையிலிருந்து படிமலர்ச்சி பெற்றவையாகும். ஒவ்வொரு படிமலர்ச்சிக் கட்டத்திலும் உருவாக்கம் பெற்ற தொழில்நுட்பத் தகவமைப்பு மாற்றத்தினால் மனித சமூகம் இன்று உலகின் எல்லாச் சூழ்நிலைகளிலும் வாழும் நிலையை ஏற்படுத்திக் கொண்டுள்ளது. ஒவ்வொரு வாழிடச் சூழலுக்கும் ஏற்ப உலகளவில் பல்வேறு சமூக அமைப்புகள் உருவாக்கம் பெற்றுள்ளன. இவற்றில் நாடோடிச் சமூக முறையும் (nomadism) ஒன்றாகும். அதனொரு பிரிவாகப் பாண்சமூக முறை (bardic tradition) காணப்படுகிறது.

அடிப்படையில் நாடோடி வாழ்வானது தொழிற் சமூக முறைக்கு முந்தைய (Pre-industrial) ஒன்றாகும். அது கற்காலத்திலேயே தோன்றிவிட்டது. இன்று நாடோடிகள் யுரேசிய ஸ்டெப்பிப் பகுதிகள், காக்கசஸ் பகுதிகள், ஆப்பிரிக்க நாடுகள், அரபு நாடுகள், ஐரோப்பா, இந்தியத் துணைக்கண்டம், தென்கிழக்காசியா போன்ற பகுதிகளில் மிகப் பரவலாகக் காணப்படுகின்றனர் (Weissleder 1978). தமிழ்ச் சூழலிலும் காணப்படுகின்றனர். இன்று தொழிற்புரட்சியால் தொழிற் பெருக்கமும் தொழிற் சமூகங்களும் ஏற்பட்டுள்ளதால் நகரமயமாக்கம், தொழில்மயமாக்கம், மேற்கத்தியமயமாக்கம், நவீனமயமாக்கம் ஆகியவற்றின் அசைவியக்கங்கள் உலகந்தழுவி விரைந்து செயல்பட்டு வருகின்றன. இன்றைய நிலையில் நவீனத்துவத்தை நோக்கி எண்ணற்ற சமூகங்கள் விரைந்து நகர்ந்து கொண்டிருக்கின்றன. எனினும் இந்நிலையிலும் உலக அளவில் எண்ணற்ற நாடோடிச் சமூகத்தினர் தொடர்ந்து காணப்படுகின்றனர்.

மானுடப் பண்பாட்டுப் பரிணாமத்தில் நாடோடியமானது (nomadism) புதிய கற்காலக் கட்டத்திலேயே (கி.மு. 9000–6000) தோன்றிவிட்டது என அறிகிறோம். ஆனால், அது ஆயர் நாடோடிய மாகும். அதனால்தான் பல காலம்வரை, ஏன் இன்றுங்கூட நாடோடியம் என்றாலே அது ஆயர் வாழ்வு என்றே கருதப்படுகிறது. இவ்வாறான பொதுக்கருத்து ஒன்று இருப்பினும், நாடோடியமானது 'ஆயர் நாடோடியம்' (pastoral nomadism) என ஒரு வகையாகவும், 'ஆயர்வாழ்வு சாரா நாடோடியம்' (non-pastoral nomadism) என மறுவகையாகவும் உருவெடுத்தது.

இந்தியச் சமூகவியலின் தந்தை எனப் போற்றப்படுபவர் குர்யே அவர்கள். இவர் தொடக்கக் காலத்தில் இந்தியச் சமூக அமைப்பின் வளர்ச்சியானது நான்கு கட்டங்களில் நடந்ததாகக் கூறுகிறார் (1961: 42–111). அவை வருமாறு:

1. வேதகாலம்: இது கி.மு. 600க்கு முற்பட்ட காலமாகும். இக்காலக்கட்டத்தின் போதும் சமூகக் கட்டமைப்பானது திறந்தநிலை வகுப்புகள் (open classes) கொண்டதாக இருந்துள்ளது.

2. வேதகாலத்திற்குப் பிந்தையது: மெகஸ்தனிஸ் இந்தியச் சமூகத்தைப் பற்றிப் பதிவு செய்த காலக்கட்டம். இதனைச் சாதிய சமூகத்தின் தொடக்கக் காலம் எனலாம்.

3. மூன்றாம் காலக்கட்டம்: வேதகாலத்திற்குப் பிந்தைய காலம் தொடங்கி, கி.பி. 10ஆம் நூற்றாண்டு வரையிலான காலக் கட்டமிது. இக்காலக்கட்டத்தில்தான் சாதியச் சமூகத்தின் அனைத்துக் கூறுகளும் உறுதிபெற்று, அதன் உன்னத வடிவத்தை அடைந்தது (crystallization of classic caste society).

4. நான்காம் காலக்கட்டம்: கி.பி. 10 அல்லது கி.பி. 11 ஆம் நூற்றாண்டுக்குப் பிந்தைய ஓராயிரம் ஆண்டுக் காலக்கட்டத்தில் சாதியச் சமூகம் அதன் இறுக்கமான பண்புகளுடன் தொடர்ந்து நிலைபெற்று, இந்தியச் சமூகம் என்றாலே அது 'சாதிச் சமூகம்' என்று சொல்லுமளவிற்கு ஒரு தனித்துவமான வடிவத்தையும் அடையாளத்தையும் பெற்றுவிட்டது.

பாண் சமூக முறையானது மேற்கூறிய இந்த நான்கு காலக் கட்டங்களில் தொடர்ந்து இருந்து வந்துள்ளது. என்றாலும் அந்தந்தக் காலக்கட்டத்தின் தன்மைக்கேற்ப அது புதிய புதிய வகையினமாகவும் வடிவமாகவும் தகவமைந்து, உருமாறி அதன் நிலைபேற்றினைத் தக்க வைத்துக் கொண்டு வந்துள்ளது.

நாடோடியத்தின் தோற்றம்

சங்ககாலம் தொட்டே தமிழ்ச் சமூகத்தின் சமூகப் பண்பாட்டு உருவாக்கத்தில் நாடோடியினர் ஒருங்கிணைவு பெற்று வந்துள்ளனர். சங்க இலக்கியப் பனுவல்கள் இதனை நுட்பமாகவே பதிவுசெய்துள்ளன. சங்ககாலத்திற்குப் பின்னருங்கூடத் தமிழ்ச் சமூக அசைவியக்கத்தில் இவர்கள் ஒரு பகுதியினராக இயங்கி வந்துள்ளனர். சங்கம் மருவிய, இடைக்கால இலக்கியங்களில்கூட இவர்களைப் பற்றிய பதிவுகள் தொடர்ந்துள்ளன. கடந்த ஒரு நூற்றாண்டு இலக்கியங்களில் இவர்களைப் பற்றிய பதிவுகள் குறைவாக உள்ளன. நவீன இலக்கியப் பாடுபொருள்களிலும் இந்நிலையே தொடர்கிறது. எனினும், இன்றும் தமிழ்ச் சமூகத்தில் நாடோடியினர் ஒரு பகுதியாக இருந்து வருகின்றனர். ஆகவே, தமிழகத்தின் சமூகப் பண்பாட்டு அசைவியக்கத்தில் சங்ககாலம் தொட்டு இன்றுவரை நாடோடியம் ஒரு பகுதியாகத் தொடர்ந்து இருந்து வருகிறது.

சங்க காலத்திலேயே (கி.மு. 5 முதல் கி.பி. 1 வரை) பாணர், பாடினி, கூத்தர், பொருநர், விறலியர், இயவர், வயிரியர், அகவன் மகளிர் போன்ற பல ஆயர்வாழ்வு சாரா நாடோடிகள் இருந்துள்ளனர். இவர்களுக்கு மாறாக ஆயர், கோவலர், இடையர், அண்டர் எனும் பெயர்களில் ஆயர் நாடோடிகளும் நிலைபேறு கொண்டிருந்தனர். இவ்ஆயர்கள் புல்லினத்தாயர், நல்லினத்தாயர், கோவினத்தாயர் எனும் மூன்று வகைகளில் காணப்பட்டதையும் அறிய முடிகிறது.

சங்க இலக்கியச் சான்றுகள் இவ்வாறிருக்க வேதகாலத்தின் பிந்தைய கட்டத்தில் (கி.மு. 1000–700) நாடோடி வணிகர்கள், கைவினைஞர்கள், கலைஞர்கள், நிகழ்த்துநர்கள், வருவதுரைப்போர், நடனக்காரர்கள், பாம்பாட்டிகள் போன்றோர் இருந்ததை ரிக் வேதம் குறிப்பிடுகிறது (மிஸ்ரா 1992: 233). இத்தரவுகள் வழி நாடோடிகளின் தோற்றமும் வரலாறும் மிகவும் தொன்மையானவை என்பதை அறிய முடிகிறது.

நாடோடியம் என்றாலே அது ஆயர் வாழ்க்கை முறைதான் என்ற ஒரு கருத்து மிகத் தொடக்கக் காலத்தில் நிலவியது. இக்கருத்தானது பல பண்பாடுகளைப் பற்றிய இனவரைவியல் விவரங்கள் (ethnographic sources) கிடைத்த பின்பு மாறியது. இவ்வகை விவரங்கள் மூலம் நாடோடியமானது ஆயர் வாழ்வு சார்ந்த நாடோடியம் (pastoral nomadism), வேட்டையாடுதலும் உணவு சேகரித்தலும் சார்ந்த நாடோடியம் (hunting and gathering nomadism) என இரண்டு நிலைகளில் காணப்பட்டதை அறிய முடிந்தது. நாடோடிய வாழ்க்கை முறையில் இவ்விரண்டு வகைகளே

முதன்மையானவை என்றும் மற்றவை யாவும் உதிரி வகைகளாகவே கருத இயலும் என்கிற ஒரு கருத்தும் உள்ளன. எனினும் நாடோடி வேளாண்மையை (nomadic farming) ஒரு முக்கிய வகையாகவே கருத வேண்டுமென்கிறார் கிரேடர் (1959: 499).

கிரேடரின் கருத்துக்கு வலுச்சேர்க்கும் தரவுகள் உள்ளன. தென்மேற்கு ஆசியாவிலும் வட ஆப்பிரிக்காவிலும் சில அரை நாடோடிகள் சுற்றித் திரியும் காலங்களுக்கு இடைப்பட்ட நேரத்தில் குறுகிய காலப் பயிர்களை விளைவிக்கின்றனர். இதனையே 'நாடோடி வேளாண்மை' என்கின்றார் கிரேடர். எனினும் நாடோடியத்தில் இது ஒரு முக்கியமான வகையாகப் பின்னாளில் பரிணமிக்கவில்லை என்றே கூறவேண்டும். இந்தியச் சூழலில் வேட்டையாடி உணவு சேகரிக்கும் நாடோடியம் இரண்டு பழங்குடிச் சமூகங்களில் காணப்பட்டது. வடஇந்தியாவில் பிர்ஹார் (Birhor) எனும் பழங்குடியும், பண்டைய சேரநாட்டில் (கேரளம்) சோளநாயக்கன் எனும் பழங்குடியும் உணவு சேகரித்து வாழும் நாடோடிகளாக வாழ்ந்து வந்துள்ளனர். பிர்ஹார் பற்றி எஸ்.சி.ராய் (1925), அதிகாரி (1984) செய்துள்ள ஆய்வுகளும், சோளநாயக்கன் பற்றி ஆனந்தபானு (1991) செய்துள்ள ஆய்வும் இதனை நன்கு தெளிவுபடுத்தும்.

தெற்காசியாவில் குறிப்பாக இந்தியாவில் ஆயர் வாழ்வு சாரா நாடோடியம் பின்னாளில் தோற்றம் பெற்றது. தெற்காசியச் சூழலைக் கருத்தில் கொண்ட ஹெய்டன் போன்ற அறிஞர்கள் ஆயர் வாழ்வு சாராத, வேட்டையாடி உணவு சேகரித்தல் சாராத நாடோடிய வகையொன்று இச்சூழலில் தோற்றம் பெற்று வளர்ச்சியடைந்ததைச் சுட்டுகிறார் (ஹெய்டன் 1979: 297). இவ்வகை நாடோடிகள் கிராமம், நகரம் ஆகிய இடங்களில் வாழக்கூடிய மக்களின் சமூக, பொருளாதார, கலை சார்ந்த தேவைகளை நிறைவு செய்கின்றனர். இதனால் இவர்களைச் 'சேவை நாடோடிகள்' (service nomads) என்பார் ஹெய்டன் (மேலது: 297).

இந்தியத் துணைக் கண்டத்தில் வேட்டை நாடோடியமும், ஆயர் நாடோடியமும் முதலில் தோன்றின. புதிய கற்காலம் – செப்புக் காலம் சார்ந்த இடங்களில் மேற்கொண்ட அகழாய்வுகளின் மூலம் இது உறுதிப்படுகின்றது. ஆயினும் வரலாற்றுக் காலம் தொடங்கு வதற்கு முந்தைய கட்டத்தில் (proto-historical period) இது நன்கு விரிவு பெற்றிருந்தது எனத் தொல்லியல் அறிஞர்கள் கண்டறிந்துள்ளனர் (ஆல்சின் & ஆல்சின் 1974; வைரவேல் 1989; மூர்த்தி 1993; ரத்னாகர் 2004). தொல் தமிழகத்தில் ஆயர்குடிகளின் தோற்றமும் வளர்ச்சியும் பற்றி ஆராய்ந்த வைரவேல் (1989) மேற்கூறிய காலகட்டங்களில் ஆயர்குடிகளின் வளர்ச்சியைக் காண்கிறார்.

'தென்னிந்தியாவில் புதிய கற்கால ஆயர்கள்' (Neolithic Cattle-keepers of South India, 1963) எனும் நூலில் ஆல்சின் இக்கருத்தினை விரிவான தரவுகளுடன் ஆராய்கிறார். தமிழகத்தில் பர்கூர், முளவி, சேர்வராயன் மலைப்பகுதி ஆகிய இடங்களில் இதன் பரவலையும் அவர் சுட்டிக்காட்டுகிறார். தொண்டைமண்டலத்தில் ஆயர்களின் தோற்றத்தையும் பரவலையும் சம்பகலட்சுமி (2003) ஆராய்ந்துள்ளார். வளர்ச்சியடைந்த ஹரப்பா (mature Harappa) காலத்திலிருந்தே இதற்கான மூலங்களைக் காணமுடியும் என்கிறார் ஆல்சின் (Allchin & Allchin,1997).

ஆயர் வாழ்வுச்சாரா நாடோடியம் (non-pastoral nomads or peripatetics) அதற்குப் பின்னர் தோன்றியது. தமிழகத்தில் ஆயர் நாடோடியம், ஆயர்வாழ்வுசாரா நாடோடியம் இரண்டுமே சங்க இலக்கியப் பதிவுகளிலிருந்து கிடைக்கின்றன. இந்தியத் துணைக் கண்டத்தைப் பொறுத்தவரை இமயமலை, அதன் தாழ்நிலைப் பகுதிகளில் ஆயர் நாடோடிகளும், போட்டியா போன்ற சரக்கு ஏற்றிச் செல்லும் வணிக நாடோடிகளும் உள்ளனர். இந்தியாவின் மற்ற பகுதிகளில் ஆயர்வாழ்வுசாராத நாடோடிகள் அதிகம் உள்ளனர். ஆயர் நாடோடிகளுக்குக் கால்நடைகளும் மேய்;ச்சல் நிலமும் வாழ்வாதாரம் என்றால், ஆயர் வாழ்வு சாராத நாடோடிகளுக்கு அவரவர் ஏற்றுக்கொண்டுள்ள தொழிலுக்கு ஆதரவு தரக்கூடிய கிராம, நகர மக்கள் அடங்கிய 'ஆதரவுச் சமூகம்' (symbiotic community) ஆதாரமாகும். இந்தியச் சூழலில் நாடோடிகளின் இருப்பையும் பரப்பையும் நோக்கும்போது ஆயர்வாழ்வு சார்ந்த நாடோடியம் மிகக் குறைந்த சமூகங்களில் காணப்படுகிறது. ஆயர்வாழ்வுசாராத நாடோடியமே பரந்து விரிந்து காணப்படுகிறது. இவ்வகைச் சமூகங்களே எண்ணிக்கையில் மிகுதியாக உள்ளன. ஏறக்குறைய ஒவ்வொரு சிறிய வட்டாரத்திலும் 30 – 40 சமூகங்கள் காணப்படுகின்றன (மிஸ்ரா 1970; பக்தவத்சல பாரதி 1994).

இந்நிலையில் சங்ககாலத்திற்குப் பின்னர்த் தமிழ்ச் சூழலில் ஆயர்வாழ்வு சாராத நாடோடிகள் பல்வேறு வகைகளில் வாழ்க்கை நடத்தத் தொடங்கினர். அவர்களின் முதன்மையான செயல்பாடுகளுக்கு ஏற்ப அவர்கள் பல வகைகளில் தனித்தன்மைகளை ஏற்றுக் கொண்டனர். இதனால் புதிய வகையினமாக அடையாளம் பெற்றனர். இடம் விட்டு இடம் சென்று கொண்டிருப்போர் (peripatetics) என்ற தன்மையை ஏற்றுக்கொண்ட, ஆயர்வாழ்வுசாரா நாடோடிகள், தாங்கள் சுற்றும் பகுதிகளில் உள்ள ஆதரவுச் சமூகத்தாரை அண்டி வாழும் நாடோடிகள் (symbiotic nomads), அலைந்து திரிபவர் (wanderers, itinerants), குறிப்பிட்ட பங்கு பணிகளைச் செய்யக்கூடிய சேவை

நாடோடிகள் (service nomads), வணிக நாடோடிகள் (commercial nomads), உணவுப் பயிர் விளைவிக்காத நாடோடிகள் (non-food producing nomads) எனப் பல்வேறு நிலைகளில் அடையாளப்படுத்தப் படுகின்றனர்.

இந்நிலையில் நாடோடிகளைப் பொதுநிலையில் பின்வரும் மூன்று வகையினங்களாகப் பாகுபடுத்துவது பொருத்தமானதாக இருக்கும்.

1. வேட்டையாடி உணவு சேகரிக்கும் நாடோடிகள்
2. ஆயர் நாடோடிகள்
3. ஆயர்வாழ்வுசாரா நாடோடிகள்

இந்தியாவில் மேற்கூறிய அடையாளங்களுடன் வாழக்கூடிய நாடோடிகளின் எண்ணிக்கை அதிகமாகும். 1967 இல் மேற்கொள்ளப்பட்ட சிறிய அளவிலான மதிப்பாய்வானது இந்தியாவில் ஒரு குறிப்பிட்ட இடத்தில் 88 நாடோடிச் சமூகத்தார் காணப்படு கின்றனர் எனவும், இதே வகையான இடத்தில் பாகிஸ்தானில் 14 குழுக்கள் உள்ளனர் என்றும் கூறுகிறது (மிஸ்ரா 1992). இன்னொரு மதிப்பாய்வானது வடகன்னடம் முழுவதும் 172 நாடோடிக் குழுக்கள் காணப்பட்டன என்றும், வடஇந்தியக் கிராமம் ஒன்றில் 40 குழுக்கள் இருந்தன என்றும், அதே நேரத்தில் தென்னிந்தியக் கிராமம் ஒன்றில் 23 குழுக்களே சுற்றின என்றும் கூறுகிறது (மேலது: 234). இந்திய நாடோடிகள் சங்கம் (Nomadic Association of India) 1967இல் மேற்கொண்ட ஓர் உத்தேசக் கணக்கின்படி இந்தியாவில் 6 மில்லியன் நாடோடிகள் இருப்பதாக மதிப்பிடப்பட்டது. இந்தியாவில் நாடோடிகளின் எண்ணிக்கையை மிகச் சரியாக மதிப்பிடுவதற்கான முயற்சி இதுவரை மேற்கொள்ளப்படவில்லை (மேலது: 234).

பிரதேச அடிப்படையிலான நாடோடிகள் அந்தந்த மொழிவாரி மாநிலங்களில் வாழ்கின்றனர். இந்தியா முழுவதும் பல இடங்களிலும் சுற்றும் நாடோடிகளாக, பைராகி, பாவாஜி, புடுபுடுக்க, பாசி பார்தி (வாக்ரி), சாதுக்கள் போன்றவர்கள் காணப்படுகின்றனர். இவர்கள் ஹிந்தி, மராத்தி உள்ளிட்ட பல வட இந்திய மொழிகளைத் தெரிந்து வைத்துள்ளதால் வடநாடு முழுவதும் சுற்றுவதுடன் கர்நாடகம், ஆந்திரம் வரையிலும், இவ்விரு மாநிலத்தின் தமிழக எல்லையிலும் கூடச் சுற்றுகின்றனர்.

இந்தியாவில் ஆங்கில அதிகாரிகள் ஆட்சிசெய்த போது கிராமம் எனும் அமைப்பானது அனைத்து வகையிலும் தன்னிறைவு பெற்றது; தற்சார்புடன் இயங்குவது என எண்ணப்பட்டது. ஆனால் மானிடவியல் ஆய்வுகள் வலுப்பெற்றவுடன் அக்கருத்து வலுவிழந்து விட்டது. பல கிராமங்கள் அடங்கிய சிறு வட்டாரம் என்னும் பரப்பே

தன்னிறைவு பெற்றது என வலியுறுத்தப் பெற்றது. மேலும், அந்தந்த வட்டாரங்களில் சுற்றித் திரியும் நாடோடிகளின் தொழிலுறவுகளும் கிராமங்களின் தற்சார்பிற்கு உறுதுணையாகின்றன என்பது வலியுறுத்தப்பெற்றது. ஒவ்வொரு வட்டாரத்திலும் குறிப்பிட்ட சில நாடோடிச் சமூகத்தினர் கிராமச் சமூகத்தாருக்குக் குறிப்பிட்ட சில பங்குபணிகளை ஆற்றுகின்றனர். ஆகையால், இந்தியக் கிராமங்களின் தன்னிறைவு என்பது கிராமத்திற்குள் உள்ள சாதிகளுக் கிடையில் நிலவும் தொழிலுறவுகளும், அண்டைய கிராமங்களுக்கிடையில் ஒரு சிறு வட்டாரம் என்னும் பரப்பில் அமையும் பரஸ்பரச் சார்பு நிலையும், இந்த வட்டாரத்திற்குள் சுற்றித் திரியும் நாடோடிகளின் தொழிலுறவுகளும் ஆகிய வற்றாலேயே முழுமை பெறுகிறது என்பது நிறுவப்பெற்றது.

சங்க இலக்கியம் பலவகையான பாணர் சமூகத்தாரைக் காட்டுகிறது. சங்ககாலம் என்றழைக்கப்படும் வீரயுகக் காலத்தில் நாடோடிப் பாடகர்களாகவும், பல்வேறு கலைஞர்களாகவும் காணப்பட்ட அவர்கள் வாய்மொழி மரபில் தோய்ந்தவர்களாக இருந்துள்ளனர்.

'சேண் விளங்கு நல்லிசை நிறீஇ
நாநவில் புலவர் வாயுளானே' (புறம். 282)

'நல்லோர் குழீஇய நாநவில் அவையத்து' (மலைபடு. 75)

எனும் சங்கப்பாடலடிகள் இந்த நாடோடிப் பாடகர் மரபினை வாய்மொழி மரபாகக் காட்டும் சான்றுகளாகின்றன. இத்தகைய பாணர்கள் சங்ககாலத்திற்குப் பின்னர்ப் பல்வேறு நிலைகளில் மாறத் தொடங்கினார்கள். இனிவரும் இயல்களில் இவை குறித்து விரிவாக அறிய முற்படலாம்.

2. சங்ககாலப் பாணர்கள்

பாண்மரபின் அசைவியக்கங்கள்

சங்க இலக்கியமானது இதுவரை பெரிதும் இலக்கியவியல் நோக்கில் ஆராயப்பட்டுள்ளது. இதன்மூலம் சங்க இலக்கியத்தின் ஐந்திணை மரபு முதன்மைப்படுத்தப்பட்டுள்ளது. ஐந்திணைகள், அவற்றில் வாழும் திணைக்குடிகள், அவர்களின் திணைசார்ந்த வாழ்வுமுறை ஆகியன யாவும் "திணை" மையமிட்டு ஆராயப்பெற்றுள்ளன. இதனூடாக இலக்கியக் கோட்பாடுகளும் விளக்கப்பட்டுள்ளன.

சங்க இலக்கியத்தைத் "திணை இலக்கியம்" என்று அணுகுவது அதன் தனித்துவத்தை வெளிப்படுத்தும் ஓர் அணுகுமுறையாகும். இலக்கியமானது சமூகத்தின் விளைச்சல் ஆகும். ஆகவே அது சமூகத்தையும் அதன் பண்பாட்டையும் உள்ளீடாக வைத்திருக்கின்றது. சங்க இலக்கியத்தின் வழி, பண்டைத் தமிழ்ச் சமூகத்தின் பண்பாட்டு மரபினை நுட்பமாக ஆராயும்போது அவ்விலக்கியத்தின் சிறப்பையும் பயனையும் மேலும் சிறப்பாக உணர்த்தமுடியும். இதற்கு இனவரைவியல் நோக்கிலான ஆய்வுகள் பெரிதும் உதவமுடியும். இவ்வணுகுமுறையுடன் நோக்கும் போது, அதிலும் குறிப்பாகப் பாண் சமூகமரபை மையப்படுத்தி நோக்கும்போது, அவற்றின் உள்ளீடுகளை வெகுவாகவே அறிய இயலும்.

பத்துப்பாட்டுள் செம்பாதி ஆற்றுப்படைகளாகும். அவற்றில் திருமுருகாற்றுப்படை நீங்கலாகப் பெரும்பாணாற்றுப்படை, சிறுபாணாற்றுப்படை, பொருநராற்றுப்படை, கூத்தராற்றுப்படை (மலைபடுகடாம்) ஆகிய நான்கும் பாண் சமூகம் சார்ந்தவை. சங்க காலத்தில் ஐந்து திணைகளிலும் 'நிலையான குடிகள்' (settled people) வாழ்ந்துள்ளனர். இவர்களே சங்க காலச் சமூகத்தின் மிக முக்கியமான திணைக்குடிகள் என்பதை நாம் அறிவோம். ஆனால் இத்தகைய நிலைகுடிகளுக்கென்று தனி இலக்கியங்கள் ஏதுமில்லை. மாறாக, இத்திணைக் குடிகளை ஆதரவுச் சமூகத்தாராக ஏற்றுக் கொண்டு அவர்களை அண்டி வாழ்ந்த 'அலைகுடிகள்' (nomadic people) இருந்துள்ளனர். இவ்அலைகுடிகளைப் பற்றி நான்கு முக்கிய ஆற்றுப்படை நூல்கள் இயற்றப்பட்டுள்ளன். தமிழிலக்கியப் படிமலர்ச்சியில் இதற்கான படைப்பியக்கம் நிகழ்ந்ததற்கான காரணிகள் கருத்தூன்றி நோக்குதற்குரியவை. இது பற்றி

இனவரைவியல் நோக்குடன் ஆராய்வது இவ்வியலின் முக்கிய நோக்கங்களில் ஒன்றாகும்.

ஆற்றுப்படை இலக்கியங்கள் இனவரைவியல் பனுவல்கள்

ஆற்றுப்படையும் பாண்மரபும் பின்னிப்பிணைந்தவை. பத்துப்பாட்டில் பெரும்பாணாற்றுப்படை, சிறுபாணாற்றுப்படை, பொருநராற்றுப்படை, கூத்தராற்றுப்படை ஆகிய நான்கும் பாண் சமூகத்தாரின் வாழ்வியலைக் கூறுபவை; ஐந்திணைகளின் பண்பாட்டுப் புவியியலைக் (cultural geography) காட்டுபவை. மன்னனின் நாட்டுச் சிறப்பையும் கொடைப் பண்பையும் விளக்குபவை. ஆற்றுப்படை நூல்களின் தோற்றம் தொகை நூல்களிலேயே தொடங்கிவிடுகின்றது. புறநானூற்றில் காணப்படும் ஆற்றுப்படை அளவில் சிறியது. இதுவே பின்னாளில் பெருமளவில் வளர்ச்சி பெற்று விரிவான, தனிவகையான ஆற்றுப்படையாயிற்று. புறநானூற்று ஆற்றுப்படைகளில் அமைந்த சிறுசிறு கூறுகள் பின்னாளைய பத்துப்பாட்டின் ஆற்றுப்படைகளில் விரிவுபெற்றுத் தனி வகையாக வளர்ச்சி பெற்றன. சில துறைகள் தனி இலக்கிய வகைகளாக வளர்ந்திருப்பதையும் காணமுடிகின்றது. பதிற்றுப்பத்தில் இடம்பெறும் ஆற்றுப்படையின் கூறுகளும் பின்னாளில் தனித்தனியான ஆற்றுப்படைகளாகப் படிமலர்ச்சி பெற்றன.

இனவரைவியல் பனுவல் என்பது சமகாலக் களப்பணி சார்ந்து எழுதப்பட்டதாக (synchronic study) இருக்க வேண்டும் என்பது ஒரு பொதுப் புரிதலாகும். இராமாயணம், மகாபாரதம், சிலப்பதிகாரம் உள்ளிட்ட காப்பியங்கள் போன்ற இலக்கியப் பிரதிகள் யாவும் அவை எழுதப்பட்ட காலத்தில் "சமகாலத்தியப் பனுவலாகவே" அமைந்தன. அவற்றை இன்றைய சூழலில் எடுத்துக்கொள்ளும்போது அவை வரலாற்று இனவரைவியலாக (historical ethnography) அமைகின்றன. இந்நூலாசிரியர் 1990 களில் எழுதிய 'சோழமண்டல மீனவர்' பற்றிய இனவரைவியல் அது எழுதப்பட்ட காலத்தில் ஓர் இனவரைவியலாகும். அது எழுதப்பட்டு இப்போது 22 ஆண்டுகள் ஆகின்றன. இன்னும் சில பத்து ஆண்டுகள் கழித்த பின்பும் அது ஓர் இனவரைவியல் எனும் தகுதிப்பாட்டையே கொண்டிருக்கும். இவ்வாறாகவே பண்டைய தமிழ் இலக்கியங்களை நாம் அணுகும்போது அவற்றை வரலாற்று இனவரைவியல் பனுவல்களாகவே கருத வேண்டும். இது பற்றி இந்திய மானிடவியல் அறிஞர் கே.எஸ். சிங் எழுதியுள்ள 'வரலாற்று இனவரைவியலை ஆராய்தல்' (2011) எனும் நூல் மிக முக்கியமானதாகும். இத்தகைய அணுகுமுறையில் நோக்கும்போது ஆற்றுப்படை இலக்கியங்கள் இனவரைவியல் தகுதி பெறுகின்றன.

இனவரைவியல் பொருண்மைகள் நிறைந்த பண்பாட்டுப் பனுவல்களாகவே ஆற்றுப்படை நூல்கள் காணப்படுகின்றன. எந்தவோர் இனக் குழுவைப் பற்றியும் வரைவதே இனவரைவியல் எனும் வரையறையை முன்வைத்துப் பார்க்கும்போது பெரும்பாணாற்றுப்படையின் இனவரைவியல் தகுதி நிச்சயமாக வெளிப்படும். பனுவல் என்பது 'தகவலாளி'யாக அமையுமானால் (text as informant) அதனை இனவரைவியல் ஆய்வுக்கு எடுத்துக்கொள்ளலாம். ஆற்றுப்படை இலக்கியமானது ஓர் இனவரைவியல் பனுவலாகவே காணப்படுகிறது.

பெரும்பாணாற்றுப்படை

பேரியாழ் இசைக்கும் பாணர்கள் பெரும் பாணர்கள் எனப்பட்டனர். இவர்களைப் பற்றியதே பெரும்பாணாற்றுப்படை. இது 500 அடிகளைக் கொண்டது; நேரிசை ஆசிரியப் பாவாலானது. இதனை இயற்றியவர் கடியலூர் உருத்திரங் கண்ணனார். வறுமையில் வாடிய பேரியாழ்ப் பாணனைக் காஞ்சி மாநகரில் இருக்கும் தொண்டைமான் இளந்திரையனிடம் பரிசில் பெறுவதற்கு ஆற்றுப்படுத்துவதே பெரும்பாணாற்றுப் படையாகும். இப்பனுவல் பின்வருவனவற்றை வரைந்துள்ளது.

1 – 22	அடிகள்:	பாணரின் தோற்றமும் நிலையும் பற்றிக் கூறுகின்றன.
23 – 45`	அடிகள்:	பாணன் பெற்ற பரிசிலின் வளமும் பெருமையும் பற்றிப் பேசுகின்றன.
46 – 351	அடிகள்:	பாணர்கள் செல்ல வேண்டிய வழியின் வருணனை மிக விரிவாக இடம் பெற்றுள்ளது. பாண் சமூகத்தினர் ஐவகை நிலங்களிலும் சுற்றித் திரியும் நிலைகளை இந்த வருணனை கூறுகின்றது.
352 – 392	அடிகள்:	பல வகையான ஊர்களும் பட்டினங்களும் விளக்கப்பட்டுள்ளன.
393 – 411	அடிகள்:	காஞ்சி மாநகரின் வருணனை இடம் பெறுகிறது.
412 – 500	அடிகள்:	இறுதி நூறு அடிகள் மன்னனின் புகழும் கொடையும் பற்றிப் பேசுகின்றன.

சிறுபாணாற்றுப்படை

சிறுபாணாற்றுப்படை ஓய்மா நாட்டு நல்லியக் கோடன்மீது இடைக்கழி நாட்டு நல்லூர் நத்தத்தனார் பாடியதாகும். இவ் வாற்றுப்படை 269 அடிகளைக் கொண்டது; நேரிசையாசிரியப்

பாவாலானது. நல்லியக்கோடனின் சிறப்புகளையும் அவனுடைய நாட்டின் சிறப்புகளையும், கொடைத் திறத்தையும், விருந்து படைக்கும் அன்புள்ளத்தையும் நேரில் கண்ட பாணன் தான் திரும்பும் வழியில் எதிர்ப்பட்ட வறிய பாணர்களை ஆற்றுப்படுத்தும் வகையில் சிறுபாணாற்றுப்படை அமைந்துள்ளது. ஓய்மா நாட்டுக்குச் செல்லும் வழியிலுள்ள எயிற்பட்டினம் (இன்றைய மரக்காணம்), வேலூர் (இன்றைய உப்புவேலூர்), ஆமூர் (இன்றைய நல்லாமூர்) போன்ற ஊர்களின் சிறப்புகளைச் சிறுபாணாற்றுப்படை மனத்தில் இருத்திக் கொள்ளும் வகையில் வருணனைகளைக் கொண்டுள்ளது.

"முதுவோர்க்கு முகிழ்த்தகையன்
இளையோர்க்கு மலர்ந்த மார்பன்
ஏரோர்க்கு நிழன்ற கோலன்
தேரோர்க்கு அழன்ற வேலன்" (231–234)

போன்ற அடிகள் சிறுபாணாற்றுப்படையின் சிறப்பினை உணர்த்துகின்றன.

யாழிசைக்கும் பாணர்களில் ஒருவகையினரே சீறியாழ்ப் பாணர்கள். இவர்கள் சிறிய யாழை வாசித்தனர். இதனால் இவர்கள் 'சிறுபாணர்' என்று அக்காலத்தில் வழங்கப்பெற்றனர். சிறுபாணர்கள் ஓய்மா நாட்டு நல்லியக் கோடனைச் சென்று பார்ப்பதற்கு எயிற்பட்டினம், வேலூர், ஆமூர் ஆகிய மூன்று திணைகளைச் சேர்ந்த ஊர்களைக் கடந்து சென்றதை அறியச் சிறுபாணாற்றுப்படை உதவுகிறது. சிறுபாணாற்றுப்படையின் வருணனையைப் பின்வருமாறு காணலாம்.

1–40	அடிகள்:	சிறுபாணரும் விறலியும் வரும் விதமும் தோற்றமும்
41–50	அடிகள்:	வஞ்சி விவரணமும் வஞ்சி வறிதானதும்
51–67	அடிகள்:	மதுரை விவரணமும் மதுரை வறிதானதும்
68–87	அடிகள்:	உறந்தை விவரணமும் உறந்தை வறிதானதும்
88–111	அடிகள்:	கடை எழுவள்ளல்கள் இல்லாமை (பேகன், பாரி, ஆய், அதிகன், நள்ளி, ஓரி, காரி)
112–129	அடிகள்:	நல்லியக் கோடனிடம் சென்றமை
130–143	அடிகள்:	நல்லியக் கோடனின் வள்ளன்மை
144–164	அடிகள்:	நெய்தல் நிலத்தில் பெறக்கூடியவை
165–177	அடிகள்:	வேலூரில் பெறக்கூடியவை (எயிற்றியரிடம்)
178–195	அடிகள்:	ஆமூரில் பெறக்கூடியவை(மருதம்)
196–220	அடிகள்:	நல்லியக்கோடனின் அரண்மனையும் அவனது வீரமும் கொடையும் இயல்பும்
221–230	அடிகள்:	யாழை மரபுமாறாமல் இசைத்தது

231–235 அடிகள்: அவனைப் புகழ்தல்

236–261 அடிகள்: அவன் தரக்கூடியவை

262–269 அடிகள்: நல்லியக் கோடனை நோக்கிச் செல்க எனல்

பொருநராற்றுப்படை

பொருநராற்றுப்படை கரிகாற்பெருவளத்தான் என்னும் சோழ மன்னனைப் பற்றிப் பாடுவதாகும். முடத்தாமக் கண்ணியார் இதனை இயற்றியவர். இவர் பெண்பாற் புலவர். மற்ற ஆற்றுப்படைகளை விட இவ்வாற்றுப்படை நீளம் குறைந்ததாகும். 248 அடிகளே இதில் உள்ளன. நேரிசை ஆசிரியப்பாவில் அமைந்துள்ளது. இவற்றில் அகவலடி 202, வஞ்சியடி 46 உள்ளன. மற்ற ஆற்றுப்படைகளில் பாணன் சென்ற வழிகள் நேரடிக் காட்சிகள் போல் விவரிக்கப் பட்டுள்ளன. ஆனால் பொருநராற்றுப்படையில் பாணன் அல்லது கோடியன் சென்ற வழிகள் பற்றிய எந்த வருணனையும் இடம்பெறவில்லை. இருந்த போதிலும் புறநானூற்றில் ஒரு பாடலில் மட்டும் (138: 1–5) அவர்கள் வந்த வழி குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. பொருநராற்றுப்படை பின்வரும் வருணனைகளை முன்வைக்கின்றது.

1 – 63 அடிகள்: கோடியர் குழுவின் தோற்றம் பற்றிய வருணனை, பெண் பற்றிய வருணனை, யாழ் வாசித்தல் முதலியன கூறப்படுகின்றன.

64 – 149 அடிகள்: கடந்த கால ஏழ்மையையும் வேந்தரிடம் சென்றபின் தாம் பெற்ற வரவேற்பையும் அவரிடம் பெற்ற உடை, உணவு, கள், வெகுமதிகள் ஆகியவற்றையும் விவரிக்கின்றன.

130 – 150 அடிகள்: சோழனின் சிறப்புகளை வருணிக்கின்றன.

151 – 170 அடிகள்: பாணர்கள் சென்றால் பெறக்கூடிய சிறப்புகள் விவரிக்கப்பட்டுள்ளன.

171 – 248 அடிகள்: மன்னனின் புகழும் சிறப்பும் சொல்லப் பட்டுள்ளன.

மற்ற ஆற்றுப்படைகளில் எந்தெந்த நாடுகளில் எந்தெந்த மன்னர்கள் என்னென்ன பொருள்களைத் தருவார்கள், அங்கு எவ்வாறு செல்ல வேண்டும் என்பன போன்ற செய்திகள் உள்ளன. ஆனால் பொருநராற்றுப்படையில் அத்தகைய செய்திகளை விடுத்துப் புரவலன் கொடுக்கும் கொடை மட்டுமே கூறப்படுகின்றது. ஆதலின் ஆற்றுப்படை நூல்களில் பொருநராற்றுப்படை தனித்துவமானதாக இருக்கிறது என்றும், இது மற்ற ஆற்றுப்படைகளுக்கு முந்தையது என்றும் அறிஞர்கள் கருதுகின்றனர் (இளங்குமரன் 1989: 78).

கூத்தராற்றுப்படை

கூத்தன் ஒருவன் மற்றொரு கூத்தனை ஆற்றுப்படுத்துவதாக அமைந்ததே கூத்தராற்றுப்படை. இது மலைபடுகடாம் என்றும் கூறப்படும். இந்த ஆற்றுப்படையானது நேரிசை ஆசிரியப்பாவால் இயற்றப்பட்டதாகும். இது 583 அடிகளைக் கொண்டது. மலைபடுகடாமின் பாட்டுடைத் தலைவன் வேளிர் மன்னனாகிய பல்குன்றக் கோட்டத்துச் செங்கண் மாத்துவேள் நன்னன் சேய்நன்னன் ஆவான். இவனிடம் பரிசில் பெற்றுவந்த கூத்தன் ஒருவன் வழியில் கண்ட வறுமையால் வாடிய கூத்தனையும் விறலியையும் நன்னனிடம் சென்று பரிசில் பெறுமாறு ஆற்றுப்படுத்துகிறான். 'நவிர மலை' நன்னனின் நாடாகும். இதன் தலைநகர் செங்கண்மா. இந் நகரத்தை அடைவதற்குரிய வழியை ஆற்றுப்படுத்துவது கூத்தராற்றுப் படை. இதைப் பாடியவர் இரணிய முட்டத்துப் பெருங்குன்றூர்ப் பெருங்கௌசிகனார்.

கூத்தராற்றுப்படையாகிய மலைபடுகடாம் ஆற்றுப்படைகளிலேயே தனித்துவமானதாகும். சங்ககாலத்து மலைப் பிரதேசங்களின் இயற்கைக் கூறுகளையெல்லாம் அறிந்து கொள்ள மலைபடுகடாம் ஏராளமான வருணனைகளைக் கொண்டுள்ளது. பதியெழு வறியாப் பழங்குடிகள் வாழும் ஊர்கள் தொடங்கிக் குறிஞ்சித் திணையின் அத்தனை இயற்கைக் கூறுகளையும் கண்கொண்டு பார்ப்பது போன்ற விவரிப்புகள் நமக்கு இனவரைவியல் விவரிப்புகளாய் அமைந்துள்ளன.

நன்னனின் மூதூர்ச் சிறப்புகளையும் அவ்வூரின் தெருக்கள், அங்காடிகள், மாட கோபுரங்கள் ஆகியவற்றின் விவரிப்புகளையும் மலைபடுகடாம் கொண்டுள்ளது. வருணனை முறை பின்வருமாறு அமைகிறது.

1 – 94 அடிகள்:	கூத்தரின் இசைக்கருவிகள், நன்னனின் சிறப்புகள், நவிர மலையில் காரியுண்டிக் கடவுள் சிறப்புகள்.
95 – 169 அடிகள்:	நன்னன் மலைநோக்கிச் செல்லும் வழியும் ஊர்களின் சிறப்புகளும்.
170 – 348 அடிகள்:	செல்லும் வழியெங்கும் காணும் அனுபவங்கள்.
349 – 477 அடிகள்:	அரிய வழி, நடுகற்கள், முல்லை நிலம், மருதநிலம், சேயாறு முதலானவற்றின் வருணனைகள்.

478 – 583 அடிகள்: நன்னனின் தலைநகரம், அரண்மனை, அரசவை, நன்னனைப் பாராட்டுதல், நன்னன் உபசரிப்பு, கொடை பற்றிய வருணனைகள்.

பாண்மரபின் பண்பாட்டு அசைவியக்கங்கள்

ஆற்றுப்படை நீங்கலாக உள்ள மற்ற சங்க இலக்கியங்கள் வழி அறிய இயலாத பல்வேறு சமூகப் பண்பாட்டு அசைவியக்கக் கூறுகளை ஆற்றுப்படை இலக்கியங்கள் வாயிலாகவே அறிய முடிகின்றது. இப் பகுதியில் பின்வரும் மூன்று அசைவியக்கக் கூறுகள் முக்கியத்துவம் பெறுகின்றன. அவை வருமாறு:

1. அலைகுடி – நிலைகுடி அசைவியக்கம்
2. திணை – குடி சார்ந்த அசைவியக்கம்
3. திணைமரபு – பொதுமரபு சார்ந்த அசைவியக்கம்

அலைகுடி – நிலைகுடி அசைவியக்கம்

சங்ககாலத்தில் ஒவ்வொரு திணையிலும் அதன் முதன்மைச் சமூகங்களை முன்னிலைப்படுத்தியே அத் திணையை விவரிக்கின்றோம். இந்த முதன்மைச் சமூகங்களை அண்டி வாழ்ந்த எண்ணற்ற ஊர்சுற்றும் பாண்குடிகளின் வாழ்வை இணைத்துத் திணைக் குடிகளின் வாழ்முறையை அறிந்துகொள்ள வேண்டியது அவசிய மாகும். ஒவ்வொரு திணையிலும் வாழ்ந்த நிலைகுடிகளின் வாழ்வியலில் அலைகுடிகளின் பங்குபணிகள் பல்வேறு நிலைகளில் பின்னிப் பிணைந்திருந்தன. சங்ககாலத்தில் ஊர் ஊராகச் சுற்றிவாழ்ந்த "ஊர்சுற்றும் வல்லுநர்கள்" (travelling specialists) அதாவது பாண் சமூகத்தினர் பல்கிப் பெருகியிருந்தனர். இந்நிலையில் பண்பாட்டில் ஒன்றைப் பற்றிய முழுமையான தேடுதலில் அதன் எல்லா வகையான பகுதிகளையும் இணைத்தே புரிந்துகொள்ள வேண்டியது அவசியமாகும். நிலைகுடிச் சமூகத்தினை அறியவேண்டுமானால் அதனோடு தொடர்புடைய சிறுசமூகங்களின் இணைவையும் சேர்த்து அறியும் போதே அப்புரிதல் முழுமைபெறும் (மரியட் 1955: 191).

சங்ககாலம் தொடங்கி இன்றுவரை தமிழகக் கிராமங்கள் பல்வேறு குடிகளால் ஒருங்கிணைந்தவையாக உள்ளன. இக்குடி களுக்கிடையில் முறைப்படுத்தப்பட்ட தொழிலுறவுகளும், ஊழியம், பொருள்கள் ஆகியவற்றைப் பரிமாறிக் கொள்ளுதலும் இருந்து வந்துள்ளன. இதனாலேயே பண்டு தொட்டுக் கிராமங்கள் 'தன்னிறைவு பெற்றவை', 'தற்சார்பு பெற்றவை', 'குட்டிக்

குடியாட்சிகள்' (little republics) என்றெல்லாம் வருணிக்கப் பெற்றன. ஒரு கிராமத்தின் தற்சார்பு நிலை அதனளவில் முடிந்துவிடுவதில்லை.

ஊராருக்குத் தேவையான உப்பு, வெற்றிலை, பாக்கு, சுண்ணாம்பு, இரும்பு, தங்கம், பிற உலோகங்கள், ஜவுளிகள் போன்ற இன்னும் பல பொருட்கள் ஒரு கிராமத்திற்குள் மட்டுமே கிடைப்பதில்லை. வெளியிலிருந்தே வருகின்றன. இவ்வாறே கிராமத்திற்கான கலைத் தேவைகளும் வெளியிலிருந்தே நிறைவுசெய்யப்படுகின்றன. அந்தந்த வட்டாரத்தில் சுற்றித் திரியும் ஊர்சுற்றும் வல்லுநர்களின் தொழிலுறவுகளினால் ஊருக்கான தேவைகள் முழுமை பெறுகின்றன. அவ்வாறே சங்ககாலத்திலும் ஒவ்வொரு திணைக்குடியினர் வாழ்வும் வெளியிடங்களிலிருந்து வந்து சென்ற கலைஞர்களாலேயே முழுமை பெற்றது. ஒவ்வொரு வகையான கலைஞரும் நிலைகுடியினருக்கு ஒரு குறிப்பிட்ட கலைச்சேவையை நிறைவு செய்தார்கள். பாணர், பொருநர், கூத்தர், கோடியர், வயிரியர், கண்ணுளர், இயவர், கிணையர், துடியர், கடம்பர், பறையர், அகவுநர் ஆகிய ஒவ்வொருவரும் தனித்தனியான பங்குபணிகளைச் செய்தார்கள்.

இத்தகைய கலைச் சேவையைச் செய்த பாண் சமூகத்தார் சங்ககாலத்தில் பல்வேறு திணைகளையும் பல தேசங்களையும் தம் பயணம் வழி இணைத்தார்கள். இவற்றிற்கிடையே தொடர்ந்து பண்பாட்டுப் பாலம் அமைத்தார்கள்; நிலைகுடிகளின் சமூக வாழ்வில் பல்வேறு பங்குபணிகளைச் செய்தார்கள்.

புறநானூற்றில் 138 ஆம் பாடல் பாணர்கள் எங்கெங்கெல்லாம் சுற்றித் திரிந்தார்கள் எனக் கூறுகிறது.

'ஆனினங் கலித்த அதர்பல கடந்து
மானினங் கலித்த மலையி னொழிய
மீனினங் கலித்த துறைபல நீந்தி
உள்ளிவந்த வள்ளுயிர்ச் சீறியாழ்
சிதாஅர் உக்கை முதாஅரிப் பாண' (புறம். 138: 1–5)

இப்பாடல் பாண் சமூகத்தார் ஐவகை நிலங்களையும் சுற்றித் திரிந்ததைக் கூறுகிறது.

பயணம்', 'நாடு சுற்றுதல்' ஆகிய இரண்டும் ஆற்றுப்படை இலக்கியத்தில் திரும்பத் திரும்ப இடம்பெறும் மிக இன்றியமையாத உள்ளடக்கக் கூறுகளாகும். ஆற்றுப்படை காட்டும் எதார்த்தமாகட்டும் அல்லது பாணர்கள், புலவர்கள் காட்டும் புனைவுகளாகட்டும் இரண்டிலும் இவ்விரண்டு கூறுகளும் முக்கியத்துவம் பெறுகின்றன. கிரேக்க இலக்கியத்திலும் இத்தன்மையே காணப்படுகிறது (ஹண்டர் & ரூதர்ஃபோர்டு 2009: 1).

பாணர்களின் ஊர் சுற்றும் வழிப்பயணம் பல தேசங்களைக் கடந்து சென்றதை ஆற்றுப்படை நூல்கள் மட்டுமே கூறவில்லை; அக, புற இலக்கியங்கள் பலவும் கூறுகின்றன. 'பெருங்கல் நாடன்' எனப்படும் பெரிய மலைகளுக்குத் தலைவனிடமும் சென்றார்கள் என்பதை நற்றிணை வாயிலாகவும் (நற். 112: 5, 156: 3, 234: 4, 259: 3), குறுந்தொகை வாயிலாகவும் (குறு. 389: 3) அறியமுடிகிறது. மலைகெழு நாடன் (குறுந். 201), குன்றுகெழு நாடன் (குறுந். 252) நல்மலை நாடன் (குறுந். 302), மாமலை நாடன் (குறுந். 308) போன்ற சீறூர், முதுகுடி மன்னர்களைப் பரிசிலர்கள் சந்தித்துள்ளனர். பேகனது நாடு 'பெருங்கல் நாடு' என்று நத்தத்தனார் குறித்துள்ளார். பெருமலை நாடு என்பது இதன் பொருள். பொதினி மலை நாடு என்றும், இன்று அதுவே பழனி மலை என்றும் விளங்கிக் கொள்ளலாம். அக்காலத்தில் மலைகளை ஆண்டவன் 'மலையன்' எனப்பட்டான். மலை எனும் அடிச்சொல் கொண்ட பல சங்ககால ஊர்ப்பெயர்கள் சீறூர்களின் அடையாளங்களாகத் திகழ்ந்தன. இதன்மூலம் பாணர்கள் காடுகள் வழியாகவும் வறண்ட நிலங்கள் வழியாகவும் நெடுந்தூரம் பயணம் செய்துள்ளதை அறியமுடிகிறது. புறநானூறு (60: 4–5) உள்ளிட்ட பிற இலக்கியங்களும் இதனைப் பதிவு செய்துள்ளன.

கூத்தர்களின் ஆடல் பாடல் நிகழ்ச்சிகளைக் கண்டுகளிக்கப் பக்கத்து ஊர்களைச் சேர்ந்த மக்கள் கூத்து நடக்கும் ஊரில் கூடினார்கள் (பதி. 30: 18–20). கிராமப் புறங்களில் கழைக்கூத்தாடும் கலைஞர்கள் ஊர் ஊராகச் சுற்றித் திரிந்தார்கள் (நற். 95: 1–2, குறிஞ்சி. 192–95). சமயம் சார்ந்த பொம்மலாட்டமும் ஊர்ப்புறங்களில் நிகழ்ந்துள்ளது (புறம். 33: 16–17). இவ்வாறு பல்வேறு வகையான கலைஞர்கள் ஐவகைத் திணைகளிலும் சுற்றி வந்துள்ளதை ஆற்றுப்படை நூல்கள் வழியும் பிற சங்க இலக்கியங்கள் வழியும் அறிய முடிகிறது.

ஆடுகோட்பாட்டுச் சேரலாதன் புகழினைத் தரணியெங்கும் பாடுக எனப் பரிசிலரை நோக்கி நச்செள்ளையார் பாடுகின்றார். பிட்டங் கொற்றனுடைய புகழினைத் தமிழகம் எங்கும் கேட்குமாறு பாடுக எனக் கூறும் பின்வரும் பாடல் நம் கவனத்தை வெகுவாகவே ஈர்க்கிறது.

'கைவள் ஈகைக் கடுமான் கொற்ற
வையக வரைப்பில் தமிழகம் கேட்பப்
பொய்யாச் செந்நா நெளிய ஏத்திப்
பாடுப என்ப பரிசிலர் நாளும்
ஈயா மன்னர் நாண
வீயாது பரந்தநின் வசையில் வான் புகழே' (புறம். 168:17–22)

பரிசிலர்கள் தமிழகம் எங்கும் சுற்றி வந்தார்கள் என்பதை இதன்மூலம் அறிகிறோம். சீறூர் முதல் மூதூர் வரை, மூதூர் முதல் பட்டினம் வரை, வேட்டுவர் முதல் உழவர் வரை எனப் பாண் சமூகத்தார் எல்லா இடங்களுக்கும் சென்று ஆடிப் பாடிப் பரிசில் பெற்றார்கள். வயிரியர்கள் ஊர் ஊராகச் சுற்றித் திரிந்தனர் என்பதை நற்றிணை (100: 10) குறிப்பிடுகிறது.

சிறுபாணாற்றுப்படையில் பாணர்களை ஆற்றுப்படுத்தும்போது (சிறுபா. 114 – 143) புலவர் நல்லியக்கோடனின் நாட்டிலுள்ள மூன்று ஊர்களுக்குச் செல்லுமாறு அறிவுறுத்தினார். அவை: நெய்தல் கரையிலுள்ள எயிற்பட்டினம் (இன்றைய மரக்காணம்), முல்லைத் திணைப் பட்டினமாகிய வேலூர் (இன்றைய உப்புவேலூர்), மருதத் திணையிலுள்ள உழவர் ஊராகிய ஆமூர் (இன்றைய நல்லாமூர்). இம்மூன்று திணைகளைக் கடந்து இறுதியாக ஒய்மா நாட்டின் தலைநகரான கிடங்கில் (இன்றைய திண்டிவனம்) செல்லுமாறு ஆற்றுப்படுத்தினார். 'சிறுபாணர்கள் சென்ற பெருவழி' எனும் தலைப்பில் இதனை விரிவாக ஆராய்ந்த மயிலை சீனி. வேங்கடசாமி (1961: 57–64) இந்த வழியானது இடைக்கழி நாட்டிலுள்ள நல்லூரில் தொடங்கிக் கிடங்கில்வரை செல்வதை வரைபடமாகக் காட்டுகின்றார்.

பதிற்றுப்பத்தில் சேரநாட்டை வருணிக்கும் புலவர் ஒருவர் கூத்தர்கள் தங்கள் முழவுகளோடு ஆடும் விழாக்கள் நிறைந்த வளமுடைய நாடு சேரநாடு எனப் புகழ்கின்றார்.

'விழவு வீற்றிருந்த வியலுள் ஆங்கண்
கோடியர் விழவின் முன்னர் ஆடல்
வல்லான் அல்லன் வாழ்கவவன் கண்ணி
. . . .
வேய்ந்து மெய்ம்மறந்த வாழ்ச்சி
வீந்துஉகு போர்க்களத்து ஆடும் கோவே' (பதிற். 56)

கூத்தர்களுடன் ஊர் விழாக்களில் ஆடாமல் போர்க்களத்தில் வீரர்களுடன் மட்டும் ஆடும் சிறப்புடையவன் ஆடுகோட்பாட்டுச் சேரலாதன் என்கிறது இப்பாடல்.

பாணர்கள் பாடுவதற்காகப் பயணம் செய்தார்கள். இவர்கள் வள்ளல்களைப் பற்றிப் 'போற்றிப் பாடல்கள்' அல்லது 'புகழ்மாலைப் பாடல்கள்' (encomiastic poems) பாடிப் பரிசில் பெற்றார்கள். இவர்களில் முதுவாய்ப் பாணர்கள் அறிவில் சிறந்தவர்கள். இவர்களின் பாட்டும் வாக்கும் சாகாவரம் பெற்றவை. பிற்காலத்திய ஆழ்வார்கள், நாயன்மார்கள் போன்று இவர்கள் கடவுள்களைப் பாடவில்லை. மன்னர்களையும் கிழார்களையுமே பாடினார்கள்.

புலவர்கள், ஆழ்வார்கள், நாயன்மார்கள் போன்று தனிநபர்களாக இவர்கள் செயல்பட்டதில்லை. பாணர்கள் எப்போதுமே குழுவாகச் சென்றார்கள் (polycrates). இவர்களின் பாடலும் ஆடலுமாகிய நிகழ்த்து படைப்பானது 'கூட்டு அனுபவம்' சார்ந்தது. இவர்களின் படைப்புகள் ஆடல், பாடல், கூத்து எனப் 'பல்லிசைப் பாணர்களின் நிகழ்த்து கோவை'யாகவே (polycratean symposia) அமைந்தன. இசைக்கருவிகள் பல இயைந்து நிகழ்த்தும் முறையானது அக்காலத்தில் 'ஆமந்திரிகை' எனப்பட்டது (அரங்கேற்றுகாதை 138 – 142). இது குழு இசை சார்ந்தது. இது ஒருவகையான இனக்குழுச் சமூக வடிவத்தின் பிரதிபலிப்பாகவே அமைகிறதெனலாம். சமூகப் பொது வுடைமையே இதில் காணப்படுகின்ற முதன்மைப் பண்பாகும்.

சங்ககாலத்துச் சமூக முறையைப் பார்க்கும்பொழுது பாண் சமூகத்தார் சங்கச் சமூகத்தில் இரண்டறக் கலந்துவிட்டார்கள். அரசவையானாலும், அகத்துறையானாலும், பாசறையானாலும், பரத்தையர் இல்லமானாலும் எல்லாத் திசைகளிலும் எல்லா இடங்களிலும் இவர்கள் நீக்கமற இடம்பெற்றிருந்தார்கள்.

பாண் கலைஞர்கள் மட்டுமே ஐந்திணைகளிலும் உள்ள பண்பாடுகளைப் 'பன்மைப் பண்பாடாகக்' கண்டார்கள்; அவற்றோடு உறவாடிப் பிழைத்தார்கள். இவற்றை ஆற்றுப்படை நூல்களே பறை சாற்றுகின்றன. பெரும்பாணாற்றுப்படையில் 39 ஆம் அடி தொடங்கி 392ஆம் அடி வரையிலான 313 அடிகள் பாண் சமூகத்தாரின் பயண வழியானது பல திணைகளையும் கடந்து செல்வதைக் கூறுகின்றன.

பாணர்கள் ஊர் ஊராகச் சென்று ஆடிப்பாடிப் பிழைக்க வேண்டியவர்கள் என்பதைப் பொருநராற்றுப்படை நேரடியாகவே பதிவு செய்துள்ளது.

'சாறுகழி வழிநாள் சோறுநசை உறாஅது
வேறுபுலம் முன்னிய விரகுஅறி பொருந'(பொருந. 2–3)

சிறுபாணாற்றுப்படை மிக நீண்ட பயணத்தைக் கூறுகிறது. இது ஓய்மா நாட்டுக்குச் செல்லும் வழியிலுள்ள எயிற்பட்டினம் (இன்றைய மரக்காணம்), வேலூர் (இன்றைய உப்புவேலூர்), ஆமூர் (இன்றைய நல்லாமூர்) போன்ற ஊர்களின் சிறப்புகளையும் பாணர்கள் மனத்தில் கொள்ள வேண்டிய கருத்துகளையும் ஆற்றுப்படுத்துகின்றது.

கூத்தராற்றுப்படையானது (மலைபடுகடாம்) சங்ககாலத்து மலைப் பிரதேசங்களை வருணிக்கும் தனித்துவமான ஓர் இலக்கியமாகும். பதியெழு வறியாப் பழங்குடிகள் வாழும் ஊர்கள் தொடங்கிக் குறிஞ்சித் திணையின் அத்தனை இயற்கைக் கூறுகளையும் இரசித்துக் காண்பது போன்ற நேர்க்காட்சி வருணனைகளை இது

கொண்டுள்ளது. நன்னனின் நவிரமலைநாடு தொடங்கி அதன் தலைநகர் செங்கண்மா ஊடாக அந்நாட்டின் தெருக்கள், அங்காடிகள், மாட, கோபுரங்கள் வரை அனைத்தையும் மலைபடுகடாம் விவரிக்கின்றது. மொத்தத்தில் பார்க்கும் போது பாணர்களின் வழித்தடங்கள் பல்வேறு திணைகளைக் கடந்து செல்வதை ஆற்றுப்படைகள் நமக்கு நன்றாகவே படம்பிடித்துக் காட்டுகின்றன.

பாண் சமூகத்தார் ஊர் ஊராகச் சுற்றித் திரிந்து பிழைப்பு நடத்தி வந்தார்கள் எனினும், இந்த நாடோடி வாழ்க்கையில் பாண் குடிகளுக்குள் சில வேறுபாடுகளும் காணப்பட்டன. எல்லோருமே ஒரே வகையான நாடோடி வாழ்க்கையில் ஈடுபட்டிருந்தனர் என்று கூற முடியாது. குறிப்பாகப் பல பொருநர்கள் அரசர்களிடம் நெருக்கமான உறவினைக் கொண்டிருந்தார்கள். சிலர் தலைவர்களிடமும் கிழார்களிடமும் நெருக்கமான உறவினைக் கொண்டிருந்தார்கள். போர்ப் பொருநர்கள் அரசர்களிடம் நெருங்கி வாழ்வதற்குக் கிடைத்த வாய்ப்பு மற்றவர்களுக்குக் கிடைக்கவில்லை. இதனால் பொருநர்கள் மற்ற கலைஞர்களை விடவும் குறைவாகவே வெளியிடங்களில் அலைந்து திரிந்தார்கள். ஆனாலும் பல சங்கப் பாடல்களில் அலைந்து திரியும் பொருநர் கூட்டங்களையும் பார்க்கிறோம். நாட்டின் பல்வேறு பகுதிகளில் வெவ்வேறு காலக்கட்டங்களில் நடைபெற்ற திருவிழாக்களுக்கு அவர்கள் சென்றார்கள். பொருநராற்றுப்படை இதனை நன்றாகவே பதிவு செய்துள்ளது.

போர்ப் பொருநனின் வாழ்வுமுறையையும் அறிய முடிகிறது. "பொருநனே! திருவிழா முடிந்துவிட்டது. வேளாவேளைக்குச் சுவையான உணவு உண்டு பசியாறிய மகிழ்ச்சியான நாள்கள் முடிவுக்கு வருகின்றன. செல்வ வளமிக்க இந்தப் பெரிய ஊரிலிருந்து கிளம்ப வேண்டிய நேரமிது. இதனை நீ நன்றாக அறிவாய். அடுத்துத் திருவிழாக்கள் நடைபெறும் ஊர்களைத் தேர்ந்தெடுக்கும் அறிவு உன்னிடமிருக்கிறது" என அப்பாடல் கூறுகிறது. பருவ காலத்திற்கேற்பவும் பிரதேசங்களுக்கேற்பவும் இந்நாடோடிக் கலைஞர்கள் ஊர் ஊராகச் சென்றார்கள் என இதன் மூலம் அறிகிறோம்.

'பல்லூர் பெயர்வனர் ஆடி ஒல்லெனத்
தலைப்புணர்த்து அசைத்த பல்தொகைக் கலப்பையர்'

(அகம். 301: 21–22)

எனும் அகநானூற்றுப் பாடல் பாண் கலைஞர்கள் பல ஊர்களுக்கும் சுற்றித் திரிந்ததை உறுதிப்படுத்துகின்றது. இவர்கள் பண்டைய 'நானாடு' முழுவதும் சுற்றித் திரிந்தார்கள்.

பண்டைய சங்க இலக்கியங்களில் 'நானாடு' எனும் கருத்தாக்கம் ஆழமாக இருந்ததைக் காணும்போது, ஐந்திணைக் கோட்பாடானது தொடக்கத்தில் நானிலக் கோட்பாடாகவே இருந்துள்ளது. பொருநராற்றுப்படையில் வரும் நானாடு எனும் கருத்தினமானது நான்கு திணைகளில் வாழ்ந்த மக்களையே குறித்து வந்துள்ளது.

'குறிஞ்சி பரதவர் பாட நெய்தல்
நறும் பூங் கண்ணி குறவர் சூடக்
கானவர் மருதம் பாட அகவர்
நீனிற முல்லைப் பல்திணை நுவலக்
கானக் கோழி கதிர் குத்த
மனைக்கோழி தினை கவர
வரை மந்தி கழி மூழ்கக்
கழி நாரை வரை இறுப்பத்
தண் வைப்பி நானாடு குழீஇ' (பொருந. 218 – 226)

மதுரைக் காஞ்சியில் நானிலவர் எனும் சொல்லானது 'குடி கெழீஇய நானிலவரொடு' (மதுரை. 123) என வருகிறது. புறநானூற்றில் நானிலம் எனும் பண்டைக் கருத்தாக்கம் பின்வருமாறு பேசப்படுகின்றது.

'நாடா கொன்றோ காடா கொன்றோ
அவலா கொன்றோ மிசையா கொன்றோ
எவ்வழி நல்லவர் ஆடவர்
அவ்வழி நல்லை வாழிய நிலனே' (புறம். 187)

இப்பாடலில் வருகின்ற நாடு, காடு, அவல், மிசை ஆகியவை முறையே மருதம், முல்லை, நெய்தல், குறிஞ்சி ஆகிய நான்கு திணை நிலங்களையே குறிக்கின்றன. இவற்றில் எந்தத் திணை நிலமாயினும், அதிலுள்ள ஆடவர் (ஆள்பவர்) நல்லவராய் இருப்பதால் மட்டுமே அந்தத் திணை வாழ்வு நல்லதாக அமைய முடியும் என்பதையே இப்பாடல் கூறுகிறது.

பண்டைத் தமிழகம் தொடக்கத்தில் நானிலமாகவும் அதன் பின்னர் ஐந்நிலமாகவும் பாகுபடுத்தப்பட்ட நிலை மதுரைக் காஞ்சியில் பேசப்படுகிறது.

'மருதஞ்சான்ற தண்பணை சுற்றி' (மதுரை. 270)

'முல்லை சான்ற புறவணிந் தொருபால்' (மதுரை. 285)

'கருங்கண் குறிஞ்சி சான்ற வெற்பணிந்து' (மதுரை. 300)

'பாலை சான்ற சுரஞ்சேர்ந் தொருபால்' (மதுரை. 314)

'நெய்தல் சான்ற வளம்பல பயின்றாங்
'கைம்பாற் றிணையுங் கவினிய மைவர' (மதுரை. 325)

பண்டைத் தமிழகமானது நிலத்தின் அடிப்படையில் 'நானாடு' என்று அடையாளம் பெற்றது. பூமியில் ஏற்படும் கோடையின் வெப்பத்தால் குறிஞ்சியிலும் முல்லையிலும் சில பகுதிகள் திரிந்து பாலையாக மாறிய காலநிலை மாற்றமே புதிய நிலவகையைச் சில மாதங்களுக்கு மட்டும் ஏற்படுத்தியது. காலமாற்றத்தால் ஏற்பட்ட பாலையானது ஐந்தாம் திணையாக உருவானது. தொல்காப்பியமும் நானிலத்தையே வகுத்துள்ளது. பாலை பின்னால் சேர்த்துக் கொள்ளப்பட்டது. குறிஞ்சி, பாலை ஆனதற்கும், முல்லை பாலை ஆனதற்கும் சங்க இலக்கியங் களில் சான்றுகள் உள்ளன. குறிஞ்சி பாலையானதற்கு அகநானூறு (96: 1–6) சான்றாக அமைகின்றது. முல்லை பாலையானதற்கு அகநானூறு (131) சான்று கூறுகின்றது.

இந்நிலையில் பாலையானது நானிலக் கோட்பாட்டுக்கும் பிந்தையது என்று கருத வேண்டியுள்ளது. என்றாலும், சங்க இலக்கியங்களை நுட்பமாக வாசித்தால் பாலைப் பாடல்கள் மிக அதிகமாக இடம்பெற்றிருப்பதைக் காணமுடிகிறது (அம்மன்கிளி முருகதாஸ் 2006: 360). அகநானூறில் மட்டுமே 200 பாடல்கள் பாலைக்குரியனவாக உள்ளன. பின்னால் ஏற்பட்ட பாலைக்குச் சங்க இலக்கியத்தில் இவ்வளவு அதிகமான பாடல்கள் இடம்பிடித்துள்ளமை எவ்வாறு என்பது நமது ஆய்வுக்கான பொருளாக அமைகிறது. இங்கு நாம் கருத்தில் கொள்ள வேண்டியது என்னவெனில் கொடுவில் ஆடவர் உள்ள காட்டுப் பகுதிகளைக் கடந்தே தலைவன் மொழிபெயர் தேயத்துக்குச் செல்ல வேண்டும். அத்தகைய வருணனைகளைப் பாண் பாடல்கள் வழியும் அறிய முடிகிறது. இதனால் பாண் சமூகமரபை ஐந்திணைக் கோட்பாட்டை முன்வைத்தும் ஆராய வேண்டியதாகிறது.

சங்க இலக்கியங்களிலேயே ஆற்றுப்படை நூல்கள்தாம் அலைகுடிகளுக்கும் நிலைகுடிகளுக்கும் இடையேயான அசைவியக்கத்தை மிக விரிவாகக் கூறுகின்றன. இனித் திணை – குடி சார்ந்த அசைவியக்கத்தைக் காண்போம்.

திணை – குடி அசைவியக்கம்

மனித சமூகத்தில் சீறூர் தொடங்கி நகரம் வரையிலான ஒரு தொடர்ச்சி (folk-urban continuum) காணப்படுகிறது. அவ்வாறே பழங்குடியினர் சமவெளியில் வாழும் மைய நீரோட்ட மருதநில

மக்களோடு ஒரு தொடர்ச்சியைக் (tribe-peasant continuum) கொண்டுள்ளனர். இவ்வாறு நிலம் சார்ந்தும் குடி சார்ந்தும் சமூக அசைவியக்கமானது நிகழ்ந்து கொண்டிருக்கிறது. இத்தகைய அசைவியக்கத்தில் ஒவ்வொரு திணையிலும் மக்கள் நிலம் சார்ந்து ஏற்படுத்திக் கொள்ளும் வாழ்வியல் உறவு மிக முக்கியமானதாகும். இதில் வாழ்விடமே முதன்மையான கூறாக அமைகிறது.

சங்ககாலத்தில் வாழிடமானது (குடியிருப்பு) பல நிலைகளில் இருந்தது. ஊர், சீறூர், கரம்பைச் சீறூர், மூதூர், சேரி, சிறுகுடிப்பாக்கம், பாக்கம், பட்டினம், குரம்பை, கானலம்சிறுகுடி, குடி, குப்பம் எனப் பலவாறு பெயர்கள் பதிவாகியுள்ளன.

வைகை ஆற்றின் நீர்த்துறைகள் தோறும் பூந்தோட்டங்கள் சூழ்ந்த இடத்தில் பாணர் இருக்கைகள் இருந்துள்ளதைப் பரிபாடலும் மதுரைக் காஞ்சியும் புறப்பாட்டும் பின்வருமாறு கூறுகின்றன.

'பாடுவார் பாக்கம் கொண்டென
ஆடுவார் சேரி அடைந்தன' (பரி. 7: 31–32)

'வையைத் துறை துறை தோறும்
பல்வேறு பூத்திரட் தண்டலை சுற்றி
அழுந்துபட் டிருந்த பெரும்பாண் இருக்கையும்'
(மதுரை. 340–342)

'சிறுசின் மீன்சீவும் பாண்சேரி' (புறம். 348)

ஊர் பற்றிய பதிவினைப் பின்வருமாறு காணலாம்.

'ஒள்ளிழை மகளிர் சேரி' (அகம். 146: 6)

'உறைக் கிணற்றுப் புறஞ்சேரி' (பட்டின. 76)

'மன்றுதோறும் நின்ற குரவை சேரி' (மதுரை. 615)

'சேரி விழவின் ஆர்ப்பெழுந் தாங்கு' (மதுரை. 619)

'ஓர் ஊர் வாழினும் சேரிவாரார்
சேரி வரினும் ஆர முயங்கார்' (குறு. 231)

'கவைக்கதிர் வரகின் சீறூர்' (அகம். 384: 6)

அகநானூறு சீறூர் பற்றி மேலும் பல குறிப்புகளைக் (63, 87, 275, 287, 321, 367) கொண்டுள்ளது. 'புன்புல வைப்பின்எம் சிறுநல் ஊரே' (அகம். 394: 16) எனும் வழக்கு அதன் சிறப்பைக் கூறுகிறது. மூதூர் பற்றியும் தரவுகள் (நற். 90: 1, புறம். 397: 15) பலவுள்ளன. குறுந்தொகையில் இடம்பெறும் ஊர்ப் பெயர்கள் மட்டுமே பலவகையாக உள்ளன. அவை: உறந்தை (116), குறும்பூர் (328),

குன்றூர் (164), தொண்டி (128, 210, 228), மரந்தை (34, 166), முள்ளூர் (312), மூதூர் (293).

சங்க இலக்கியங்களில் 'சீறூர்' பற்றிய பதிவு 48 இடங்களில் இடம்பெற்றுள்ளது (மாதையன் 2007: 302). இவற்றில் இரண்டு சீறூர்கள் நெய்தல் நிலத்தில் உள்ளன. மற்ற சீறூர்கள் யாவும் குறிஞ்சி முல்லைத் திணைகளில் காணப்படுகின்றன. சீறூர் என்பது தொல்குடி மக்களின் வாழ்விடமாகும். அதற்கெனத் தனித்துவமான பண்புகள் உள்ளன. இனவரைவியலர்கள் இத்தகைய ஊர்களை 'இயற்கை சார்ந்த ஊர்கள்' என்பர். நிலம், விலங்கு, தாவரம் ஆகிய மூன்றும் நெருக்கத்துடன் உறவாடும் சமூக முறையைக் கொண்ட ஊரே சீறூர் ஆகும். அதனால் அம் மூன்று இயற்கைக் கூறுகளையும் 'துணைச் சமூக அமைப்பு' (parasocial system) என்பார்கள். சங்கச் சமூகத்தில் குறிஞ்சி, முல்லை இரண்டிலும் சீறூர் வாழ்வென்பது இயற்கையை முழுவதுமாகச் சார்ந்தது எனலாம். மற்ற சமூகக் குழுக்களைச் சாராமல் நேரடியாக இயற்கையைச் சார்ந்தே வாழவேண்டிய தகவமைப்பு இதன் அடிப்படைப் பண்பாகும்.

சங்க இலக்கியத்தை ஆழ்ந்து வாசிக்கும்போது சங்ககாலக் குடியிருப்புகள் அடிப்படையில் மூன்று வகைகளாக இருந்துள்ளதைக் காணமுடிகிறது. குறிஞ்சியின் மலைப் பகுதிகளில் குடியிருப்புகள் பெரிதும் சிதறலாகவே இருந்துள்ளன. பாணர்கள் பரிசில் தேடிச் சென்ற வழிப்பயணம் நமக்கு இதனைத் தெளிவுபடுத்துகின்றது. ஒன்று அல்லது இரண்டு மூன்று வீடுகளைச் சுற்றி வீட்டுத் தோட்டமும் புழங்கும் இடமும் தினைப்புனமும் இருக்கும். அதற்கடுத்துச் சில குடிசைகளும் அவற்றிற்குரிய தோட்டமும் நிலபுலமும் இருக்கும். இப்படியாகக் குறிஞ்சி முழுவதும் மலைகளில் வாழ்வதற்கெனக் கட்டப்பட்ட குரம்பை வீடுகள் சிதறிக் காணப்பட்டன (ஐங். 252). இத்தகைய 'சிதறிய குடியிருப்பு' (scattered settlement) முறையை இன்றுங்கூட இமய மலையின் அடிவாரம் தொடங்கி, மகாராட்டிரத்தின் சாத்புரா மலைகள் ஊடாக, மேற்குத் தொடர்ச்சி மலை வந்து முடியும் தமிழகம் வரை வாழும் குறிஞ்சி நிலப் பூர்வப் பழங்குடிகளிடம் காணமுடிகின்றது.

ஆற்றுப்படை இலக்கியங்களை வாசிப்பதன் வழி இத்தகையதொரு புவியியல் பண்பாட்டு முறையினைச் சங்க காலம் தொட்டுக் காணமுடிகிறது. சிதறிய குடியிருப்புமுறை வாழ்க்கைக்கான ஒரு முக்கியத் தகவமைப்பாகவே உருவாக்கம் பெற்றது. சுற்றுச்சூழல் மனிதனுக்குத் தரும் ஆற்றலின் (energy) அளவைப் பொறுத்துக் குடியிருப்பின் அளவும் அதைச் சுற்றிய சுற்றுச் சூழலின் பரப்பும் அமையும். அதிகமான இயற்கை வளமிருந்தால் குடியிருப்பு

பெரியதாகவும் வீடுகள் அதிக எண்ணிக்கையிலும் இருக்கும். வளம் குறைந்து காணப்பட்டால் வீடுகளின் எண்ணிக்கை இயல்பாகவே குறைந்து, சிதறிக் காணப்படும்.

கேரளாவிலும் தமிழகத்திலும் உள்ள குடியிருப்பு அமைப்புகளை விளக்கும் போது மென்சர் (1966: 137–152) நீர் ஆதாரமே குடியிருப்பு வேறுபாடுகளுக்குக் காரணம் என்கிறார். நீர்வளம் மிகுந்த கேரளத்தில் வீடுகள் தோட்டம் தோறும் சிதறிக் காணப்படுவதற்கு அங்குள்ள நீர்வளமே காரணம் என்கிறார். தமிழகத்தில் நீர் ஆதாரம் குறைவானது என்பதால் ஓரிடத்தில் குளம், கிணறு வெட்டி அங்கு நீர் ஆதாரத்தை ஏற்படுத்திக் குடியிருப்பு விரிவாக்கம் அடைகிறது என்கிறார்.

ஆற்றுப்படை நூல்கள் வழி அடுத்த வகையான குடியிருப்பு முறையை அறிய முடிகிறது. ஒரு குடியிருப்பில் பாதிக்கும் மேற்பட்ட வீடுகள் ஓரிடத்தில் அடுத்தடுத்து ஒன்று சேர்ந்தாற் போல் ஒரு தொகுப்பாக இருக்கும். மீதமுள்ள பாதியளவு வீடுகள் இந்த மையக் குடியிருப்பிலிருந்து விலகிச் சற்றுச் சிதறியவாறு நிலபுலங்களில் இங்குமங்குமாகக் காணப்படும். இத்தகையதொரு 'விரிந்து செல்லும் குடியிருப்பு முறை' (lineal settlement) முல்லைத் திணையிலும், சில பொழுது குறிஞ்சியிலும்கூடக் காணப்பட்டதை ஆற்றுப்படை நூல்கள் நமக்குத் தெளிவுபடுத்துகின்றன. சுற்றுச் சூழலுக்கும் மக்களுக்கும் இடையே அமையக் கூடிய உறவின் பிரதிபலிப்பாகவே இவ்வகைக் குடியிருப்பு முறையும் ஏற்பட்டது.

மூன்றாவதாக, ஓரிடத்தில் தொகுப்பாக, அடர்த்தியாக, தொடர்ச்சியாகக் காணப்படும் 'மையம் சார்ந்த குடியிருப்பு முறை' (nucleated settlement) இருந்ததையும் சங்க இலக்கியங்கள்வழி காணமுடிகிறது. மருதத்திணைக் கிராமங்கள் இவ்வகையைச் சேர்ந்தவை. மிகச் சில இடங்களில் மட்டும் தண்டலை (சோலை, பூந்தோட்டம்) உழவர்களின் தோட்டம், தோப்பு உள்ளிட்ட வீடுகள் அவர்களுடைய மையம் சார்ந்த குடியிருப்பு முறையின் நீட்சியாகவே காணப்பட்டன எனலாம். 'பெருமணல் உலகம்' என்றழைக்கப்பட்ட நெய்தலிலும் கூட இந்த அமைப்பையே காணமுடிகிறது. இத்தகைய ஊர்களில்தான் ஊரின் நடுவில் மன்றமும், (அரச) மரத்தடியில் பஞ்சாயத்துப் பேசும் முறையும், மன்றத்தைச் சுற்றிப் பல தெருக்கள் ஒன்றுக்கடுத்து ஒன்றாகவும், அவற்றில் வீடுகள் நெருக்கமாகவும், வரிசையாகவும் இருக்கும்படியான அமைப்பு காணப்படுகிறது.

நிலைகுடிகளை அண்டி வாழ்ந்த பாண் சமூகத்தார் நிலை குடிகளின் ஊருக்கு வெளியே 'பொதியில்' (தற்காலிக உறைவிடம்) அமைத்துத் தொழில் செய்ததைப் புறநானூறு பின்வருமாறு கூறுகிறது.

'அலங்குகதிர் சுமந்த கலங்கற் சூழி
நிலைதளர்வு தொலைந்த ஒல்குநிலைப் பல்காற்
பொதியில் ஒருசிறை பள்ளியாக' (புறம். 375: 1–3)

பொதியிலைக் கவனிக்கப் போரில் சிறைபிடிக்கப்பட்ட மகளிர் பயன்படுத்தப் பெற்றுள்ளனர். அவர்கள் அதனைச் சாணத்தால் மெழுகித் தூய்மையாக வைத்திருந்தனர் என்று பட்டினப்பாலை கூறுகிறது (246–249). இது ஒரு கிராமச் சமூகத்தின் இளையோர்கூட அமைப்புப் (dormitory system) போன்றதொரு நிறுவனமாகப் பின்னாளில் செயல்பட்டுள்ளது. இளையோர்கூட அமைப்பானது ஒரு முக்கியச் சமூக நிறுவனமாக முதுவர், கோண்டு ஆகிய திராவிடப் பழங்குடிகளிடம் தொடர்ந்து வந்துள்ளது. இதற்கான மூலமும் தொடர்ச்சியும் சங்க மரபிலிருந்தே பெறப்பட்டுள்ளன என்பதை இங்கு நாம் எண்ணிப் பார்க்க முடிகிறது.

மன்னன் வாழும் அரண்மனைகளுக்குச் செல்லும் நீண்ட வெளியில் ஆங்காங்கு ஊரின் பொது மன்றங்களில் தங்கிச் செல்லுதலும் பாண் சமூகத்தாரின் மரபு என்பதை மலைபடுகடாம் பின்வருமாறு கூறுகிறது.

'மன்றில் வதியுநர் சேப்புலப் பரிசிலர்' (மலை. 492)

மேற்கூறிய மூன்று வகையான குடியிருப்பு முறைகள் முதுகுடி மன்னர்கள், சீறூர் மன்னர்கள், குறுநில மன்னர்கள், வேந்தர்கள் ஆகியோரின் நாடுகளில் இருந்துள்ளன. இந்நாடுகள் அனைத்திலும் வாழ்ந்த மன்னர்களையும் மக்களையும் தேடி ஊர்சுற்றும் வல்லுநர்களான பாணர்கள் சென்றார்கள். ஆனால் பின்னாளில் வேந்தர்கள் உருவான பிறகு இவர்களின் சுற்றித் திரியும் பரப்பு சீறூர் தொடங்கி மாடகோபுரங்கள் நிறைந்த பட்டினங்கள், நகரங்கள் வரை விரிந்து சென்றது.

பாண் சமூகத்தினர் சேர, சோழ, பாண்டியர் எனும் மூவேந்தர்களைக் காட்டிலும் குறுநில மன்னர்களையும், சீறூர்த் தலைவர்களையும், ஊர்க் கிழார்களையுமே மிகுதியாக நாடியுள்ளனர். சீறூர் மன்னர்கள் வன்புலச் சமுதாயத்தைச் சேர்ந்தவர்கள். ஏறக்குறைய அனைத்து வல்லாண்முல்லைப் பாடல்களும் சீறூர் மன்னர்களைப் பற்றியே பாடப்பட்டுள்ளன. இப்பாடல்கள் வழி வன்புலச் சமுதாயத்தின் வாழ்முறையை அறியமுடியும். பாணர்கள் கானவர், குறவர், கொடிச்சியர், எயினர் போன்ற பல வன்புலச் சமூகத்தாரின் வாழ்விடங்கள் வழியாகச் செல்லும்போது அவர்களிடம் உண்டு உறங்கி யிருக்கிறார்கள் (புறம். 177: 13–16). வேண்டிய பொருட்களைப் பெற்றுச் சென்றிருக்கிறார்கள். வேந்தருடைய மருத

நிலங்களில் நெல் விளைந்தது. வேந்தருக்குத் துணையாக இருந்த சிறு குடிகளின் வன்புல நிலங்களில் சிறுதானியங்கள் விளைந்தன (புறம். 327, 328). வன்புலத் தலைவர்கள் வேந்தர்க்குத் துணையாக இருந்தமை போன்றே பாணர்களுக்கும் உதவியாக இருந்தனர் என்பதைக் காணமுடிகிறது (மலைபடு. 278–280).

சங்ககாலப் பாண்குடிச் சமூகத்தினர் இன்றுள்ள நாடோடிக் கலைஞர்கள் போன்று தங்களுடைய தொழில் வாய்ப்புகளைச் சுருக்கிக் கொண்டவர்களில்லை. பல்வேறு தொழில்களைச் செய்துவந்தார்கள். நிலைகுடிகளிடமும், கிழார்களிடமும், குறுநில மன்னர்களிடமும், வேந்தர்களிடமும் நெருங்கிய உறவு கொண்டிருந்தனர். தூது செல்லுதல், தலைவன், தலைவி, தோழி ஆகியோருக்கு வாயில்களாகச் செயல்படுதல் என்பன போன்ற பல்வேறு பணிகள் மூலம் சங்ககாலப் பாணர்கள் நிலைகுடிகளுடன் நெருக்கமாக உறவு கொண்டிருந்தனர்.

தலைவியைப் பிரிந்து சென்ற தலைவன் மீளாது நிற்கும் காலத்தில் தலைவனிடம் தூது செல்லும் வாயில்களாகப் பாணர்கள் இருந்துள்ளனர். பரத்தையிற் பிரிந்த தலைவன் பாணனைத் தூது அனுப்புதல் உண்டு. தொல்காப்பியர் இலக்கணத்தின்படி பாசறையில் தங்கியிருக்கும் தலைவனிடம் சென்று அவனை விரைந்து திரும்புமாறு வினை முடுக்குதல் பாணரின் பணியாகும் (தொல். 115). மேலும், தொல்காப்பியர் விதிப்படி விறலியும் தூது போதல் உண்டு. தூதுபோதல் மட்டுமின்றிப் பாணர்கள் சிலர் செல்வக் குடியில் பிறந்த இளைஞர்களைப் பரத்தையரிடம் அழைத்துச் சென்று இன்பம் காட்டுவதிலும் ஈடுபட்டுள்ளனர். இதனால் குடும்பப் பெண்கள் பாணர்களை விரும்பாமல் வெறுத்து ஒதுக்கிய வருணனைகளையும் கூடச் சங்க இலக்கியங்களில் காணமுடிகின்றது.

இவ்வாறு சங்ககாலப் பாணர்கள் பல்வேறு திணைகளிலும் வாழ்ந்த நிலைகுடிகளோடு தொடர்ச்சியான, விரிவான, நெருக்கமான சமூக உறவுகளை ஏற்படுத்திக் கொண்டிருந்தனர். இவ்வகையான சமூக உறவுகளால் பாணர்கள்வழி அடர்த்தியான ஒரு புறநிலை அசைவியக்கம் சங்ககாலத் தமிழ்ச் சமூகத்தில் தொடர்ந்து நிலவி வந்துள்ளது. நிலைகுடிகளுக்கும் அலைகுடிகளுக்குமான இந்த உறவு இன்றைய நாடோடிகளிடம் காணப்படுவதைவிடவும் சங்ககாலத்தில் பன்மடங்கு விரிவடைந்ததாகவே இருந்துள்ளது (பக்தவத்சல பாரதி 2009).

சங்ககாலச் சமூக அமைப்பை நோக்கும்போது ஒவ்வொரு திணையிலும் வாழ்ந்த மக்கள் தாங்கள் வாழ்ந்த ஊர் அல்லது குடியிருப்புக்கு உரிய சமூகமாக ஒன்றிணைந்து காணப்பட்டார்கள்.

அவர்கள் 'ஊர்ச்சமூகம்' அல்லது 'கிராமச் சமூகம்' என்னும் வகையில் சமூக உறவுகளை வளர்த்துக் கொண்டார்கள். இந்த 'ஊர்' என்பதே வாழ்வுக்கான ஆதார உறவாக, சக்தியாக அமைந்தது. ஒரு குடியிருப்பைச் சேர்ந்த ஆண்கள் குழுவாகச் சேர்ந்தே வேட்டைக்குப் போனார்கள். வேட்டையில் கிடைத்தவற்றைப் பாதீடு செய்துகொண்டார்கள். குழுவாகச் சென்றே மலையுச்சிகளிலும் காடுகளிலும் தேன் சேகரித்தார்கள். பெண்களும் குழுவாகச் சேர்ந்தே காடுபடு பொருட்களைச் சேகரித்தார்கள்.

முல்லைத் திணையிலும் இதுபோன்ற ஒரு கூட்டுவாழ்க்கை தொடர்ந்தது. ஆயர்களும் கொல்லைக் கோவலரும் சில நேரங்களில் கூட்டுவாழ்வையும் வேறுசில நேரங்களில் தனிக் குடும்பத்தாராகவும் செயல்பட்டுள்ளனர். நெய்தலில் உமணர்கள் உப்பைப் பெற்றுக்கொண்டு ஊர் சுற்றி விற்றார்கள். பரதவப் பெண்கள் மீன்களை வட்டிகளில் சுமந்துசென்று அடுத்துள்ள மருத நிலக் கிராமங்களில் விற்று நெல்லையும் மற்ற பொருட்களையும் பண்டமாற்றாகப் பெற்றார்கள் (அகம். 32: 1–5).

மருதத் திணையில் உழவர், கொல்லர், தச்சர், வண்ணார், பறையர், அந்தணர் என ஒவ்வொரு குடியினரும் தங்களுடைய ஊழியத்தை மற்றவர்களுக்குக் கொடுத்துத் தங்களுக்கான தேவைகளை நிறைவு செய்துகொண்டார்கள். இந்தக் 'குடிஊழிய முறை' (Jajmani system) சங்ககாலத்தில் மருதத் திணையில் ஓர் உச்ச நிலையை அடைந்தது எனலாம். நெற்களத்தை நோக்கி வரும் இரவலர்க்கு நெல்லை வாரி வழங்கினார்கள். வாளை மீன் குழம்பையும் நெல்லரிசியால் தயாரித்த கள்ளினையும் (தேறல்) கொடுத்தார்கள் (மலைபடு. 454–464). கரும்புச் சாற்றினையும் பருகுவதற்குக் கொடுத்தார்கள் (மலைபடு. 341; பெரும்பாண். 259–262). இரவலர்களும் அதற்குக் கைம்மாறாக நிலைகுடியினருக்குத் தேவையான கலை உணர்வை நிகழ்த்து கலைகளின் மூலம் வழங்கினார்கள்.

மேற்கூறிய ஒவ்வொரு திணையிலும் சமூக வாழ்வென்பது அத்திணைக்குரிய மக்களுக்குள் முடிந்துவிடவில்லை என்பதை நாம் இங்குக் கருத்தூன்றி நோக்க வேண்டும். இத்திணைகளுக்குரிய நிலைகுடிகளின் கலைத் தேவையைப் பாண்குடியினரே நிறைவு செய்தார்கள். ஊர் அல்லது கிராமச் சமூகத்தாருக்கு வேண்டிய கலை நிகழ்வினை அலைகுடி களாகிய பாண் சமூகத்தார் செய்யும்போது, அது ஒரு துணைச் சமூகமாக (para-social system) இணைகின்றது. இத்தகைய துணைநிலைச் சமூகங்கள், சங்ககாலத்தில் பல்வேறு வகைக் குடியினராக (பாணர், பொருநர்,

கூத்தர், விறலியர், இயவர், கண்ணுளர், கோடியர், வயிரியர், அகவுநர்) விரிந்து நின்றன. சங்க காலச் சமூக அமைப்பில் துணைநிலைச் சமூக அமைப்பு மிகவும் விரிவான, உறுதியான பிணைப்புடன் செயல் பட்டுள்ளதைக் காணமுடிகிறது.

மேற்கூறிய நிலைகுடி, அலைகுடிகளின் உறவுகளைப் பார்க்கும்போது குறிஞ்சி தொடங்கி மருதம் வரையிலான சமூக வாழ்வில் அடிப்படையில் இரண்டு வகையான உறவுகள் மேம்பட்டிருந்தன என்பதைக் காணமுடிகிறது. ஒரு குடியினர் அடுத்த குடியினருடன் ஒருவருக்கொருவர் உறவாடி வாழக்கூடிய நிலையில் அவர்களிடம் 'குடிகளுக்கிடையேயான உறவு' (inter-community relation) வாழ்க்கைக்கான ஆதார உறவாகப் பரிணமித்திருந்தது. இது ஒருவகையான செங்குத்து நிலை உறவாக (vertical relation) அமைந்தது. அடுத்து, ஒவ்வொரு குடியினரும் குலங்களாகவும் குடும்பங்களாகவும் பிரிந்து பொருளாதார, சமய வாழ்வு தொடங்கி, பெண் கொடுத்து எடுத்தல் வரையிலான சமூக வாழ்வு வரை அவர்களிடம் 'கிடைநிலை உறவு' (horizontal relation) அமைந்தது. இது அக்கால வாழ்வு முறைக்கு இன்னுமோர் ஆதாரமாக அமைந்தது.

செங்குத்து உறவு, கிடைநிலை உறவு ஆகிய இவ்விரண்டு வகையான உறவுகளும் இணைந்ததால் திணைக்குடியினர் வாழ்வுக்கான முழுமையான ஆதாரம் கிடைத்தது. சமூகத்தின் இயக்கத்தில் ஒன்று பெரியது; ஒன்று சிறியது எனும் பாகுபாடு முன்னெழுவதில்லை. ஒரு முழுமை (whole) செயல்படுவதில் பல பகுதிகள் ஒன்றிணைந்து செயல்பட வேண்டும் என்பதே அடிப்படை இயங்கியலாகும். இந்த வகையில் சங்கால நிலைகுடிகளின் வாழ்வு முறையில் கலைக்குடிகளான பாண் சமூகத்தாரின் வாழ்வும் முக்கியமானதாக இருந்துள்ளது. இதனால் சங்ககாலச் சமூகத்தில் ஒரு வலுவான சமூக வலைப்பின்னலுக்குப் (social network) பாண் சமூகமும் காரணமாக இருந்துள்ளது.

ஒரு சமூக வாழ்வுக்கான வலைப்பின்னலை வலுப்படுத்தும்போதுதான், அது வலிமையும் பொலிவும் பெற்றதாக மாறமுடியும். சங்ககாலத்தில், இத்தகைய சமூக வலைப்பின்னல் அமைப்பில் பாண்குடியினரின் உறவும் பங்களிப்பும் மிகுதியாக இருந்ததைக் காணமுடிகிறது. கலைத் தேவைகள் மட்டுமின்றி அகவுநர்கள் செய்யும் வெறியாடல், வருவதுரைத்தல் போன்ற மந்திரம், சடங்கியல் சார்ந்த செயல்பாடு களும் பாண் சமூகத்தாரால் கிடைத்தன. சமூக வலைப்பின்னலில் மற்ற உறவுகளை விடவும் சடங்கியல் உறவுக்கு (ritual relation) மக்கள் தனிக் கவனம் செலுத்தியதைக் கவனிக்க முடிகிறது. அகவுநர் இத்தகைய செயல்பாடுகளில் நிலைகுடியினருக்குப் பெரிதும் பங்களித்துள்ளார்கள் (முருகு. 222; குறுந். 53:3; அகம். 98:18–19, 138:10; நற். 332).

சங்க இலக்கியம் உள்ளிட்ட செவ்வியல் இலக்கியங்களை ஆழ்ந்து நோக்கும்போது சங்ககாலத்திலும், அதற்கடுத்த கால;யீ கட்டங்களிலும் ஏறக்குறைய ஒவ்வொரு வட்டாரத்திலும் குறைந்தது பதினைந்து ஊர் சுற்றும் குடியினர் அலைகுடிகளாக இருந்து வந்துள்ளனர் என்பது தெரிகிறது. இவர்களின் சமூக–பண்பாட்டு அசைவியக்கம் பன்முகத்தன்மையுடன் காணப்பட்டது. இவர்கள் சீறூர் முதல் ை நகரங்கள் வரை சுற்றித் திரிந்து வந்ததால் இவர்கள் ஒரு நிலையில் "பண்பாட்டுத் தொடர்பாளர்கள்"(communicants of culture) எனும் நிலையிலும், பல்வேறு திணைகளுக்கிடையில் சுற்றித் திரிந்ததால் "சமயம் சார்ந்த கருத்துகளைப் பரப்புபவர்கள்" (communicants of religious culture) எனும் நிலையிலும், சிறுகுடி களுக்கும் பெருங்குடிகளுக்கும் இடையில் ஊடாடி வாழ்ந்ததால் இக்குடிகளுக்கிடையில் பண்பாட்டுப் பாலம் அமைத்துப் "பன்மைப் பண்பாட்டை ஏற்கச் செய்தவர்கள்" (mediator of cultural pluralism) எனும் நிலையிலும் செயல்பட்டார்கள் (பக்தவத்சல பாரதி 2010).

இன்று பூம்பூம் மாட்டுக்காரர்கள் (ஆந்திரப்பிரதேசத்தில் கங்கேத்துலு எனவும் வட இந்தியாவில் நந்திவாலா எனவும் அழைக்கப்படுபவர்கள்) வட தமிழகத்தில் தேசிங்குராஜன் கதையைப் பரப்பினால், தென் தமிழகத்தில் அழகர் மாட்டுக்காரர்கள் வள்ளி திருமணம் கதையைப் பரப்புகிறார்கள். இவ்வாறாகவே சங்க காலத்திலும் பாண் சமூகத்தார் திணைக்குடிகளின் மரபுகளுக்கேற்ப வெவ்வேறு நிகழ்த்து கலைகளையும் மற்ற வழக்காறுகளையும் மக்களிடம் கொண்டு சென்றார்கள்.

இந்நிலையில் சங்க இலக்கியத்தில் ஒரு தனித்த இலக்கிய வகையாக உருவெடுத்துள்ள ஆற்றுப்படை இலக்கியங்கள் ஐந்திணை களிலும் தொழிற்பட்ட இடம்சார்ந்த, குடிசார்ந்த அசைவியக்கங்களை உய்த்துணர்வதற்கு இடமளிக்கின்றன.

இனி ஆற்றுப்படை இலக்கியங்கள் காட்டும் மேலுமொரு அசைவியக்கத்தைக் காண்போம்.

திணைமரபு – பொதுமரபு சார்ந்த அசைவியக்கம்

சங்ககாலம் தொட்டு உருவெடுத்த தமிழ்ச் சமூகத்தின் பண்பாட்டு உருவாக்கத்தில் ஊர்சுற்றும் வல்லுநர்களான பாண் சமூகத்தார் சீறூர் மக்களின் அல்லது திணைசார் மக்களின் 'தனி மரபு'களை (little traditions) ஒரு புறத்திலும் மருதநில நகரங்கள், நெய்தல் நில வணிகத் துறைமுக நகரங்கள் ஆகிய இடங்களில் வளர்ந்த 'பொதுமரபினை' (great tradition) மறுபுறத்திலும் இணைப்பவர்களாகவும், கொண்டு கொடுத்துப் பாலம் அமைப்பவர்

களாகவும், ஒரு மரபை இன்னோர் இடத்தில் அறிமுகப்படுத்துபவர் களாகவும் செயல்பட்டுள்ளனர்.

பாண் சமூகத்தாரின் இவ்வகையான இணைப்பாலும் பரிவர்த்தனையாலும் இருவேறு மரபுகள் கொண்டு கொடுத்து இடைவினை புரியத் தொடங்கின. இத்தகைய அசைவியக்கத்தில் 'சீறூர்களில் நகரியம்' (rural-urbanism), 'நகரங்களில் கிராமியம்' (urban-ruralism) ஆகியவற்றை ஊடாட்டம் செய்பவர்களாக இந்த ஊர்சுற்றும் வல்லுநர்கள் பங்குபணியாற்றினர். முல்லைத் திணை ஆயர்களின் இசைக் கருவியான குழலானது பிற்காலத்தில் பொதுமரபில் வந்து சேர்ந்துவிட்ட ஓர் இசைக் கருவியாக இருப்பதைக் காண்கிறோம். வேலன் வெறியாடல் மூலம் முருக வழிபாடு மற்ற திணைகளுக்கும் அறிமுகமானது. கழைக்கூத்தும் இன்னும் சில நிகழ்த்து கலைகளும் பல திணை மக்கள் விரும்பிப் பார்ப்பவையாக வளர்ந்தன. இவ்வாறு வெவ்வேறு பண்பாட்டுக் கூறுகள் பல திணைகளுக்கும் பரவின.

இத்தகைய அசைவியக்கம் அக்காலத்தில் கலைஞர்களால் மட்டுமே சாத்தியமானது. ஐந்து திணைகளிலும் வாழ்ந்த நிலை குடிகள் அவரவருடைய தனிமரபுகளையே பேணிவந்தார்கள். இவர்கள் அனைவரையும் இணைக்கும் பாலமாகக் கலைஞர்கள் மட்டுமே செயல்பட்டார்கள். இந்தப் பயணக் கலைஞர்கள் பயணத்தினூடாகப் பல்வேறு வகையினங்களில் பாடல்களைப் பாடியுள்ளனர்; ஆடி யுள்ளனர். திணைகளுக்கேற்ற பண்களையும் இசைக்கருவிகளையும் பயன்படுத்தினார்கள். நிகழ்த்துதலே பாண் மரபின் தனித்துவமாகும். இது புலவர் மரபிலிருந்து முற்றிலும் வேறுபட்டதாகும்.

சங்ககாலத்தில் ஒரு திணையில் புதியதாக வந்து குடியேறிய மக்கள் 'வம்ப மாந்தர்' எனப்பட்டனர். இவர்கள் பாரம்பரியமாக வாழ்ந்துவந்த திணைக்குடிகளுடன் வாழத் தலைப்பட்டபோது பண்பாட்டுத் தொடர்பு ஏற்பட்டது. மரபான திணைக் குடிகளின் வாழ்வு முறையை வம்ப மாந்தர்களுக்குப் பாணர்கள் அறியச் செய்தார்கள்; அந்த நாட்டின் பெருமைகளையும் எடுத்துச் சொன்னார்கள்.

தமிழ்ச் சமூகத்தின் பண்பாட்டு உருவாக்கமும் நாகரிக வளர்ச்சியும் சங்ககாலத்தில் ஐந்து திணைகளினூடாக விரிவு பெற்றிருந்தன. சங்ககால இனக்குழு மக்களின் திணைசார்ந்த வாழ்வானது 'முதுகுடி வாழ்வு', 'சீறூர் வாழ்வு', 'குறுநில வாழ்வு' எனும் நிலைகளில் தனி மரபுகளாக (little traditions) இருந்து வந்தன. ஒவ்வொரு குடியும் தங்களுக்கான புவியியல் சூழமைவில் தனித்தனியான வாழ்வு முறையைக் கொண்டிருந்தது. பின்னர் வேந்தர்களின் ஆட்சி விரிவாக்கத்தால் சீறூர் மன்னர்கள், முதுகுடி மன்னர்கள், குறுநில

மன்னர்கள் ஆகியோர் மெல்ல மெல்ல மூவேந்தர்களின் குடைக்குக் கீழ்க் கொண்டுவரப்பட்டு அக்குடிகளின் தனித்துவமான அடையாளங்கள் கரைந்துவிட்டன. இந்நிலையில் மூவேந்தர்களின் பேரரசு விரிவாக்கத் தினால் தமிழ் மண்ணின் திணைசார்ந்த தனி மரபுகள் 'தமிழகம்', 'தமிழ்ச் சமூகம்', 'தமிழ்ப் பண்பாடு', 'தமிழ் மரபு' எனும் நிலைகளில் ஒரு 'பொதுமரபு' அல்லது 'கூட்டுமரபு' (great tradition) எனும் வடிவத்திற்குள் வந்து சேர்ந்தன.

ஏனைய திணைக்குடியினர் மருத நிலத்துக்கு வந்து வேண்டிய பொருட்களைப் பண்டமாற்றம் செய்து சென்றுள்ளதைப் புறநானூறு காட்டுகிறது.

"கானுறை வாழ்க்கைக் கதநாய் வேட்டுவன்
மான்தசை சொரிந்த வட்டியும் ஆய்மகள்
தயிர்கொடு வந்த தசும்பு நிறைய
ஏரின் வாழ்நர் பேரில் அரிவையர்
குளக்கீழ் விளைந்த களக்கொள் வெண்ணெல்
முகந்தனர் கொடுப்ப உகந்தனர் பெயரும்" (புறம். 33:1–6)

"முள்ளெயிற்றுப் பாண்மகள் இன்கெடிறு சொரிந்த
அகன்பெரு வட்டி நிறைய மனையோள்
அரிகாற் பெரும்பயறு நிறைக்கும் ஊர" (ஐங். 47:1–3)

பண்டமாற்றம் மூலம் பல்வேறு திணைக்குடியினருக்குள் ஒரு வகையான பண்பாட்டுத் தொடர்பு இருந்துள்ளது என்பதையும் இங்கு நாம் உய்த்துணரலாம்.

புன்செய் நிலத்துச் சூழலில் இடையர் குல மக்கள் கொளுத்திய விளக்கொளியில் பாணர்கள் சூழ்ந்திருக்க நாணுடை நெடுந்தகை வீற்றிருந்தான்.

"இடையன் பொத்திய சிறுதீ விளக்கத்துப்
பாணரொடு இருந்த நாணுடை நெடுந்தகை" (புறம். 324)

நெடுந்தகை காக்கும் குடிகள் வாழும் சீறூர் அங்கு வரும் இரவலர்க்கு ஈயும் வளமை உடையதாக இருந்ததைப் புறநானூறு கூறுகிறது.

"புரவலர் புண்கண் நோக்காது இரவலர்க்கு
அருகாது ஈயும் வண் மை
உரைசால் நெடுந்தகை ஓம்பும் ஊரே" (புறம். 329)

இவ்வாறாகப் பாண் சமூகத்தார் மற்ற திணைக்குடியினருடன் பல்வேறு நிலைகளில் உறவாடி வாழ்ந்துள்ளதை விரிவாக அறிய முடிகின்றது. பாணர்கள் இயல்பிலேயே கடவுள் நம்பிக்கை

கொண்டவர்கள். சிவன், திருமால், கானுறை தெய்வங்கள் உள்ளிட்ட மற்ற திணைத் தெய்வங்கள் மட்டுமன்றித் தம் இசைக்கருவிகளையும் வழிபடும் இயல்புடையவர்கள். மலைபடுகடாமில் கூத்தரை ஆற்றுப்படுத்தும் போது வழியில் காரியுண்டிக் கடவுளை (காரி எனும் நஞ்சினை உண்டவன் – சிவன்) வழிபட்டுச் செல்லுமாறு கூறப்படுகிறது (மலைபடு. 225–233). இவ்வாறு பாணர்கள் பல்வேறு தெய்வங்களை வழிபட்டதால் இவர்கள் பன்மைப் பண்பாட்டை ஏற்றுக் கொண்டவர்களாகவும் அதனை மற்றவர்களுக்கு அறியப் படுத்தியவர்களாகவும் செயல்பட்டுள்ளனர். தனி மரபு –பொது மரபு ஊடாட்டம் இதனூடே இணைவதையும் காண்கிறோம்.

ஆற்றுப்படையின் உள்ளார்ந்த கருத்துகள்

மேற்கூறிய மூன்று வகையான அசைவியக்கங்கள் வழி ஆற்றுப்படைகள் உணர்த்தும் மிக முக்கியமான கருத்துகள் மூன்றாகும். அவை வருமாறு:

1. சங்ககாலத்தில் போற்றப்பட்ட "பாண் சமூகமுறை"
2. பாண் சமூகத்தார் போற்றிய "மன்னன் – பரிசிலர் உறவுமுறை"
3. சங்ககாலத்தில் நிலவிய "குடி அமைப்புச் சமூகமுறை"

மனித குலத்தின் நீண்ட படிமலர்ச்சியானது (evolution) பல்வேறு கட்டங்களைக் கடந்து வந்துள்ளது. தனித்தொதுங்கிய மலைகளில் சிறுகுடிகளாக வாழ்ந்த இனக்குழு தொடங்கிப் பேரரசு உருவாக்கம் வரை சமூக, பண்பாட்டு, அரசியல், சமயம், இலக்கியம் உள்ளிட்ட எல்லாத் தளங்களிலும் படிமலர்ச்சியானது எளிய வடிவத்திலிருந்து (simple form) விலகிக் கூட்டுவடிவம் (complex form) நோக்கி மேன்மேலும் நகர்ந்து வந்துள்ளது. இலக்கியமானது சமூகத்தின் உற்பத்தி என்பதால் அது அச்சமூகத்தின் படிமலர்ச்சியையும் பிரதி பலிக்கின்றது. இந்நிலையில் ஆற்றுப்படை இலக்கியமானது அடிப்படையில் "வீரயுகம்" எனும் படிமலர்ச்சிக் கட்டத்திற்குரியதாகிறது. வீரயுகம் மன்னனை மையமிட்ட காலக்கட்டமாகும்; மன்னன் இறைவனின் மறு வடிவமாக ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்ட காலமுமாகும்.

சங்க காலத்தில் வீரயுகச் சமூகத்தையும், பண்பாட்டையும், அரசியலையும், இன்னும் சொல்லப்போனால் நாட்டின் ஒட்டுமொத்த வாழ்க்கை முறையையும் மன்னனை மையமிட்டே முன்னெடுத்துச் செல்ல வேண்டியிருந்தது. அதற்கு வலிமையானதோர் 'அசைவியக்கம்' தேவையாயிருந்தது. இந்த அசைவியக்கத்தினை உந்து செலுத்துவதில் மன்னர்களும் பாணர்களும் (புலவர் உட்பட) ஒன்றிணைந்தனர். இந்த அசைவியக்கத்தின் செல்நெறியை

முழுமைப்படுத்துவதில் பாண் சமூகத்தினர் பெரும்பங்கு வகித்தனர். அதனாலேயே அவர்கள் ஒரு விரிவான சமூகப் படிநிலையோடும் (social hierarchy), சமூக அடுக்கமைவோடும் (social stratification), தங்களுக்கான சமூகப் பங்குபணிகளோடும் (social roles), இன்னும் பிற சமூகக் கூறுகளோடும் செயலாற்றினர்.

சங்ககாலம் வீரயுகக் காலமொன்றின் நீட்சியெனலாம். முதுகுடி மன்னன், சீறூர் மன்னன், குறுநில மன்னன், வேந்தர் ஆகிய நான்கு வகையான சமூக அரசியல் வடிவங்களில் குடிகளின் (clans) சிறப்பு பெரிதும் போற்றப்பட்டது. ஒவ்வொரு குடிக்குரிய வரலாறும் புகழும் திரும்பத் திரும்பப் பேசப்படுவது ஒரு வரலாறாகக் கருதப்பெற்றது. அரசவைகளில் இது புகழ்ச்சிப் பாடல்களாக அரங்கேறியது. பாண் சமூகத்தார் குல வரலாறு சொல்பவர்களாக (genealogists), குடிவழிப் பெருமை பேசுபவர்களாக, வம்சாவளியின் தொடர்ச்சியைச் சொல்பவர் களாக, முன்னோர்களின் வீரதீரச் செயல்களை எடுத்துரைப்பவர் களாக, போர்க்களத்தில் மறவர்களுக்கு எழுச்சியூட்டுபவர்களாக, வெற்றி பெற்ற மன்னனுக்கு ஆடல் பாடல்மூலம் களிப்பூட்டுபவர் களாக, பொதுமக்களின் அக வாழ்வில் வாயில்களாக நின்று பல்வேறு உதவிகள் செய்பவர்களாக, இவ்வாறு இன்னும் பல வகைகளில் பங்குபணி ஆற்றுபவர்களாகச் செயல்பட்டுள்ளனர்.

பாண் சமூகமரபின் அதிகபட்ச வளர்ச்சியானது வீரயுகக் காலத்தில்தான் ஏற்பட்டது. அக்காலத்தில்தான் அது உன்னதமான உச்சக்கட்டத்தை அடைந்தது. வீரயுகக் காலம் முழுவதும் முதுகுடி மன்னர், சீறூர் மன்னர், குறுநில மன்னர் எனச் சிறிய அளவிலான குடியினர் கோலோச்சினார்கள். இக்குடிகளின் வரலாறே வீரயுகத்தின் வரலாறாகும். இந்த வீரயுகத்தின் அருமை பெருமைகளை ஆடல் பாடல்களுடன் ஊரெங்கும், நாடெங்கும், நாட்டைக் கடந்தும் பரப்பியவர்கள் பாண் சமூகத்தாரே. இவர்கள் நிகழ்த்து ஊடகமாகச் செயல்பட்டார்கள்.

சில பாணர் கூட்டத்தினர் ஒரு மன்னருக்குரிய பாணர்களாகத் தங்களை அடையாளப்படுத்திக் கொண்டார்கள். அவர் எமக்குத் தலைவர், யாம் அவருக்குப் பாணர் எனும் வகையில் குடிப்பாணர்களும் இருந்ததைக் காணமுடிகிறது (புறம். 316, 398, அகம். 115). இத்தகையதொரு முறையானது இன்றுங்கூடத் தமிழ்ச் சமூகத்தில் நிலவுவதைக் காணமுடிகிறது (காண்க: பக்தவத்சல பாரதி 2009).

விரிவான முறையில் குடிவழி வரலாற்றைப் பேணிக்காத்தவர்களும் இப்பாண் சமூகத்தாரே. புறநானூற்றில் 201ஆம் பாடல் ஒன்றில் புலவர் கபிலர் 49 தலைமுறைகள் அரசாண்ட வேளிர் குடியின் வழித்

தோன்றலாகிய புலிகடிமால் பற்றிப் பேசுகின்றார். பதிற்றுப்பத்திலும் இவ்வகைக் குடிவழி வரலாற்றைக் காணமுடிகிறது. ஒவ்வொரு பதிகத்திலும் தலைவனின் பெற்றோர் பற்றியும், அவனுடைய வாழ்க்கையின் சிறப்புகள் பற்றியும், அவனுடைய ஆட்சிக் காலம் பற்றியும், இன்னும் பலவகையான மரபார்ந்த செய்திகள் பற்றியும் அறிய முடியும். குடிவரலாற்றின் நீட்சியாகவே இத்தகைய பாடல்களின் உள்ளடக்கம் அமைந்துள்ளது. வீரயுகக் காலத்தில் மிக முக்கியமான அம்சமாக விளங்கும் குடிவழி வரலாறு பேணுதல் அக்காலக்கட்ட இலக்கியத்தில் மிக முக்கியமான உள்ளீடாக இருந்ததில் ஆச்சரியமில்லைதான்.

வீரயுகக் காலத்தில் ஏற்பட்ட பாண் சமூக எழுச்சியானது அடிப்படையில் குடிவழிச் சமூகத்தை (clan based society) ஒட்டி எழுந்ததாகும். ஒவ்வொரு குடியின் வரலாறும் வாய்மொழியாக, வாழ்த்துப் பாடலாகப் பரிசில் பெற்றுப் பாடிய பாணர்களால் போற்றப் பட்டது. பண்டைத் தமிழ்ச் சமூகத்தில் ஏற்பட்ட "கூறுபாட்டுச் சமூக முறை"யானது (segmentary lineage system) இந்தக் குடியமைப்புச் சமூக முறையிலிருந்தே தொடர்ந்தது என்பது மிகையான ஒரு கருத்தல்ல. சமூகப் படிமலர்ச்சியாளர்கள் ஏற்றுக் கொண்ட கருத்தேயாகும்.

குடிவழிச் சமூகமுறை பண்டைத் தமிழ்ச் சமூகத்தில் மிகவும் வேரூன்றி இருந்தது. அந்துவன், ஆதனுங்கன், கடம்பன், பண்ணன், விளியன், காரி, பதுமன், எயினன், சித்தன் போன்ற நூற்றிற்கும் மேற்பட்ட முதுகுடி, சீறூர், குறுநில மன்னர்களின் குடிவரலாறு பாண் சமூகத்தவர்களாலேயே பேணப்பட்டது; அவர்களுடைய புகழும் பரப்பப்பட்டது. இக் குடியமைப்புடைய வீரயுகக் காலத்தின் ஒரு சமூக வடிவமாகவே 'பாண் சமூகம்' உருவெடுத்தது. அவர்களைப் பற்றிய ஆற்றுப்படைகளும் உருவாயின. குடிவழிச் சமூகமுறை மெல்ல மெல்ல வேந்தர்களின் ஆட்சிமுறையின் கீழ் உட்செரிக்கப்பட்ட பின்னர்ப் பாண் சமூக மரபு பின்னுக்குத் தள்ளப்பட்டுப் புலவர் மரபு முக்கியத்துவம் பெற்றுவிட்டது.

ஆற்றுப்படை நூல்களை இனவரைவியல் கண்கொண்டு வாசிக்கும்போது என்னுள் எழுந்த சில கருத்தினங்களை மட்டுமே இங்குச் சுட்டிக்காட்டியுள்ளேன். இதனை மேலும் ஆராயும்போது இன்னும் நுட்பமான விடயங்களைத் தேட இயலும்.

பாண்மரபின் சமூக அசைவியக்கங்கள்

சங்ககாலத் தமிழகம் தொன்மையான ஒரு பண்பாட்டுப் பகுதி. பல வகையான பூகோள அமைப்புகளைக் கொண்டது. நீண்ட நெடிய

உயர்ந்த மலைத்தொடர்கள் ஒருபுறம், சிறு குன்றுகள் மலைகள் மறுபுறம், அடர்ந்த காடுகள் இன்னொரு புறம், கடல் சூழ்ந்த கரைநாட்டுப் பிரதேசம் ஒரு பக்கம். வறண்ட பகுதிகள் மறுபக்கம். வளமான ஆறுகளும் சமவெளிகளும் இன்னொரு பக்கம்.

இவ்வைந்து வேறுபட்ட புவியியல் சூழல்களில் பண்டைத் தமிழரின் வாழ்வுமுறை வெவ்வேறானதாக உருவாக்கம் பெற்று வந்திருக்கிறது. அந்தந்த வாழ்க்கை முறைக்கேற்ற சமூக முறைகளும் (social systems) உருவாக்கம் பெற்று வந்திருக்கின்றன.

இத்தகைய சமூக உருவாக்கத்தில் சுற்றுச்சூழலே வாழ்க்கை முறையையும் சமூக முறையையும் தீர்மானிக்கிறது என்பது ‘சுற்றுச்சூழல் நிர்ணயவாதம்’ (ecologica. determinism) ஆகும். மக்களின் பொருளாதார முறையே வாழ்க்கை முறையையும் சமூக முறையையும் தீர்மானிக்கிறது என்பது ‘பொருளாதார நிர்ணயவாதம்’ (economic determinism) ஆகும். இயற்கை மீதான மனிதச் செயற்பாடுகளே வாழ்க்கை முறையையும் சமூக முறையையும் தீர்மானிக்கின்றன என்பது ‘மானிட ஆதிக்கவாதம்’ (human dominism) ஆகும். இவையனைத்தையும் கருத்தில்கொண்டு ‘வாய்ப்புநிலைவாதம்’ (possibilism) என்னும் கருத்தினை இப்போது அறிஞர்கள் முன்வைக்கிறார்கள்.

மனித சமூகத்தின் படிமலர்ச்சியினை ஆறுவகையான சிந்தனைப் பள்ளியினர் ஆறு வகைகளில் சிந்தித்துள்ளனர். இவ்ஆறு நிலைகளும் அடிப்படையில் ஒரு கருத்தையே முன்வைக்கின்றன. மனிதச் சமூகத்தின் தொடக்க நிலையையும் அது இன்று அடைந்துள்ள மாற்றத்தையும் இது காட்டுகிறது. பண்டைத் தமிழ்ச் சமூகமானது இன்று அடைந்துள்ள மாற்றத்தை நாம் இவ்ஆறு நிலைகளில் ஏதோ ஒன்றுடன் பொருத்திக் காணலாம். அவரவர் கோட்பாட்டுப் பின்புலத்தின் வழியாக இதற்கான தேர்வினைச் செய்து கொள்ளலாம். எந்த எதிரிணையைத் தேர்ந்தெடுத்துக் கொண்டாலும் மனிதச் சமூகம் கடந்து வந்துள்ள படிமலர்ச்சிக் கட்டங்களை இனங் காண்பது நம்முடைய கோட்பாட்டுப் பின்புலத்தைச் சார்ந்து அமையும்.

இனி, சங்ககாலச் சமூக முறை குறித்துக் காண்போம். ஐயாயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முன்னர் இருந்த சங்ககாலத் தமிழ்ச் சமூகம் இன்று பல்வேறு நிலைகளில் படிமலர்ச்சியடைந்துள்ளது. இன்றைய நிலையையும் பண்டைய நிலையையும் எதிரிணைகளாகப் பொருத்திப் பார்க்கும்போது அதன் வளர்ச்சி நிலைகளைப் பகுப்பாய்வு செய்து பார்க்க முடியும். மேற்கூறிய கோட்பாட்டு நிலைகளுக்கேற்பத் தமிழ்ச் சமூகம் உள்ளிட்ட உலகளாவிய சமூக முறையில் ஏற்பட்ட படிமலர்ச்சியின் வாயிலாகப் பின்வரும் சமூக முறைகளை

இனங்காணலாம். இத்தகைய வகையினங்களிலிருந்து சங்ககாலப் பாண் சமூகத்தின் முறைகளை நாம் புரிந்துகொள்ள முடியும். நாடோடியத்திலும் பாண் சமூக நடோடியம் தனிவகையானது என்பதையும் நாம் அறிய முடியும். பண்டைய தமிழ்ச் சமூகத்தின் வீரயுகக் காலத்திற்கான ஒரு வடிவமாக அது விரிந்து நின்றது என்பதையும் நோக்க இயலும்.

சமூக முறை

மனித குலத்தில் தோன்றின. பல்வேறு சமூக முறைகள் ஒவ்வொரு கோட்பாட்டுக் குழுவினரும் ஓர் எதிரிணையில் சுருக்கிக் கூறும்போது அவற்றைப் பின்வருமாறு குறிப்பிடுகின்றனர்.

1. கடப்பாடுடைய சமூகம் / கடப்பாடற்ற சமூகம் (mechanical vs organic solidarities - Durkheim 1964)
2. உறைந்த சமூகம் / கொதிநிலைச் சமூகம் (cold vs hot societies - Levi-Strauss 1966)
3. தொழில்நுட்பத்திற்கு முந்தைய சமூகம்/தொழில்நுட்பச் சமூகம் (pre-technological vs technological societies - Gell 1992)
4. எழுத்தறிவிற்கு முந்தைய சமூகம் / எழுத்தறிவுச் சமூகம் (pre-literate/literate societies - Goody 1977)
5. கூட்டு நிலை / தனிமனிதர் நிலை (holistic [collectivist] vs individualistic societies - Dumont 1997)
6. முதலாளித்துவத்திற்கு முந்தைய சமூகம் / முதலாளித்துவச் சமூகம் (pre-capitalist vs capitalist societies - Karl Marx 1857–58)

மேற்கூறிய வகையிலான படிமலர்ச்சிப் போக்குகளை நாம் இனங்கண்டாலும் பண்டைத் தமிழ்ச் சமூகத்தின் வாழ்க்கைப் படிமலர்ச்சி நிலைகளைப் பின்வருமாறு காணலாம்.

1. வேட்டையும் கவர்தலும் (பாலை)
2. வேட்டையும் உணவு சேகரித்தலும் (குறிஞ்சி)
3. ஆயர் வாழ்வும் காட்டெரிப்பு வேளாண்மையும் (முல்லை)
4. ஆயர்சாரா நாடோடியம் (பாண் சமூகமுறை) (ஐந்திணை)
5. மீன்பிடித்தலும் உப்பு விளைவித்தலும் (நெய்தல்)
6. வேளாண்மை (மருதம்)

இவ்வாறு தமிழ்ச் சமூகமானது ஐந்து திணைகளிலும் வாழக்கூடிய சமூக முறைகளை உருவாக்கிக் கொண்டது. இத்தகு சமூக உருவாக்கத்தில் 'குடி' எனும் அடையாளமே சங்ககாலம் முழுவதும் இருந்து வந்தது.

ஒரு பொதுவான இன, மொழி, பூகோள, வாழ்விடம், வாழ்க்கை முறை ஆகியவற்றால் ஒன்றுபட்ட மக்கள் திரள் சங்ககாலத்தில் 'குடி' (community) எனும் தனித்த அடையாளத்தைப் பெற்றதைக் காண்கிறோம். இப்பண்புகளோடு, இக் குடியினர் அனைவரும் கொண்டிருந்த பொது விருப்பங்களும் (common interest), இவ் விருப்பங்களை அடைவதற்கு அவர்களிடம் காணப்பட்ட சமூக இடை வினைகளும் (social interactions) ஒரு சமூகத்தின் அடிப்படையாக அமைகின்றன. இந்தச் சமூகவியல் பண்புகளை முன்னிலைப்படுத்தி வரையறை செய்யும்போது ஆதியில் தமிழ்ச் சமூகமானது 'குடி' எனும் அடையாளத்தோடு காணப்பெற்றது என்பதைச் சங்க இலக்கியம் வழி அறிகிறோம்.

சங்ககாலத்தில் இன்றுள்ளது போன்ற சாதிமுறையில்லை என்பது அனைவரும் ஒப்புக் கொள்கின்ற கருத்தாகும். அன்று ஒவ்வொரு சமூகமும் 'குடி' என்றே அழைக்கப்பெற்றது. இவ்வாறு குடிகள் என்று இனங்காணத்தக்க பல்வேறு பாண் குடிகள் அன்றிருந்தனர். இவர்கள் அனைவரையும் ஒன்று படுத்துவதன் மூலமாகப் 'பாண் சமூகம்' எனும் பரந்த சுட்டுகையைப் பயன்படுத்துகிறோம். ஆனால் பாண் சமூக மானது உண்மையில் பல்வேறு குடிகளைக் (communities) கொண்டதாகும். அப் பாண் சமூகத்தினர் பாணர், பொருநர், கூத்தர், கோடியர், வயிரியர், கண்ணுளர், இயவர், அகவுநர் எனப் பல்வேறு சமூகத்தாராகக் காணப்பட்டனர்.

புறநானூற்றின் காலத்தில் சாதியமைப்பு முறையில் சமூகம் இருந்தது என்று ஜார்ஜ் ஹார்ட் (2002: xxi 171–267) கூறுகிறார். இது ஏற்புடைய கருத்தன்று. அக்காலத்தில் அந்தணர்கள் இருந்திருக்கிறார்கள். அதனாலேயே பின்னர்த் தமிழ்ச் சமூகம் சாதி யமைப்புடையது என முடிவுக்கு வந்துவிடமுடியாது. புறநானூற்றின் 183ஆம் பாடல் வட இந்தியச் சமூக முறையை விவாதிப்பதாக உள்ளது. இப்பாடலில் வரும் ஆரியப்படை கடந்த என்னும் அடிமூலம் பண்டைத் தமிழ் மன்னன் வட இந்திய முறையை நன்கறிந்திருந்தான் என்பதைக் காட்டுகிறது. பிறப்பின் அடிப்படையிலான சாதிமுறை பண்டைத் தமிழ்ச் சமூகத்தில் இல்லை. குடி அடிப்படையிலான சமூக அமைப்பே அன்றிருந்தது. பிறப்பின்றி உயர்வு தாழ்வு கருதும் முறை குடியமைப்புச் சமூகத்தில் இல்லை. தனிமனிதர்களின் நடத்தைமுறை சார்ந்தும் அவர்கள் பெற்றுக் கொண்ட தொழில் சார்ந்தும் சமூகத்தில்

பாகுபாடு ஏற்பட்டது. இதன்பின்னர்ப் பின்னாளில்தான் குடியமைப்புச் சமூகம் மெல்ல மெல்லச் சாதிச் சமூகமாக மாறியது.

இனப்பெயர், இன அடையாளம்

ஒவ்வோர் இனக்குழுவும் அல்லது சமூகமும் அதற்கான பெயரையும் அடையாளத்தையும் கொண்டிருப்பது அதற்கான தனித்துவத்தைக் காட்டுகிறது. பெயரிடுதல் என்பதே மனித குலத்தில் நிலவும் மிகப் பழமையான, பரவலான அடையாளப் படுத்தும் முறையாகும். சமூகம், பெருங்கூட்டம், கூட்டம், குலம், கோத்திரம், தனிமனிதர் என ஒரு வரிசை முறையில் பெயரிடப்பட்டுத் தனித்துவ அடையாளம் போற்றப்படுகிறது. இந்நிலையில் ஒவ்வொரு சமூகத்திற்குமான பெயர் (ethnonym) அதன் அடையாளத்திற்கான அடிப்படையாகும். இந்த இனப் பெயர்கள் சமூக வரலாற்றில் பல்வேறு அக, புறக் காரணிகளால் மாற்றம் பெறுகின்றன.

தொல்காப்பியக் காலம் தொட்டே இனப் பெயரானது நிலம், குடி, திணை, தொழில் முதலான பல்வேறு கூறுகளோடு தொடர்புபடுத்தப்பட்டு வழங்கப்பெற்றுள்ளது.

'நிலப்பெயர், குடிப்பெயர், குழுவின் பெயரே
வினைப்பெயர், உடைப்பெயர், பண்புகொள் பெயரே
பல்லோர்க் குறித்த முறைநிலைப் பெயரே
பல்லோர்க் குறித்த சினைநிலைப் பெயரே
பல்லோர்க் குறித்த திணைநிலைப் பெயரே
கூடிவரு வழக்கின் ஆடு இயற்பெயரே
இன்று இவர் என்னும் எண்ணியற் பெயரொடு
அன்றி அனைத்தும் அவற்று இயல்பினவே' (தொல்.சொல். 165)

சங்ககாலத் தமிழ்ச் சமூகத்தில் நாடோடிக் கலைஞர் களாகவும் அதிகம் ஊர் சுற்றித் திரியும் கலைஞர்களாகவும் வாழ்ந்தவர்கள் அனைவரும் 'பாண் சமூகத்தார்' என்று இன்று நாம் அடையாளப் படுத்துகிறோம். இது அயலவர் பார்வை சார்ந்தது (etic approach). இது புறத்தாரால் முன்வைக்கப்படும் ஓர் அடையாளமாகும். பாணர் என்பதையுங் கூட ஒருவகையில் புறவகை அடையாளமாகவே இனங்காணலாம்.

பாணர்கள் பெரும்பாணர், சிறுபாணர், மண்டைப்பாணர் என மூவகைப்படுவதால் அகநிலையில் பாணர்கள் தங்களின் சமூக வேறுபாட்டினை முன்வைத்தே தங்களை அடையாளப்படுத்திக் கொள்வார்கள். மூன்று பிரிவுகளுக்குள் காணப்படும் பொதுமைகளை விடத் தனித்துவங்களையே அவர்கள் பெரிதும் முன்னிலைப்படுத்தும் போக்கு வலுப்பெற்று இருந்திருக்கும். அகவயப் பார்வையில் (emic

approach) தமக்குள் காணப்படும் நுண் மாறுபாடுகளை முன் வைத்துத் தத்தம் தனித்துவங்களை முன்னிலைப்படுத்தும் அடையாள உருவாக்கமே உலகளாவிய ஒரு போக்காக இருந்து வருகிறது.

இந்நிலையில் ஒவ்வோர் இனத்துக்குமான அல்லது சமூகத் திற்குமான பெயர்கள் இரண்டு நிலைகளில் உருவாக்கம் பெறுகின்றன. ஒன்று அந்தந்த 'இனத்தார் சுட்டும் வகை' (ethnic category); அடுத்து, 'பிற இனத்தார் சுட்டும் வகை' (outsider category). இன அடையாள உருவாக்கத்தில் இவ்விரண்டு நிலைகள் காணப்படுவதால் 'அடையாளச் சிக்கல்' (identity crisis) தோன்றுவதற்கான வாய்ப்புகள் ஏற்படுகின்றன.

பண்டைத் தமிழ்ச் சமூகத்தில் திணை நிலம் சார்ந்த பழங்குடிகளின் இனப்பெயர்கள் பெயர்ச் சொற்களிலிருந்தும், வினைச் சொற்களிலிருந்தும் என இரண்டு வகைகளில் ஏற்பட்டன. (தொல். பொருள். அகத். 22).

வெற்பன்	– மலைநிலக் கானவர்	இடம் சார்ந்தவை
கானவன்	– காட்டுக்குடிமகன்	
வேட்டுவர்	– வேட்டையாடுபவர்	தொழில் சார்ந்தவை
உழவர்	– உழவு செய்பவர்	

இப்பெயர்கள் யாவும் அந்தந்தத் திணைக்குரிய தலை மக்களுக்கு உரியவை என்கிறார் தொல்காப்பியர். தொல்காப்பியர் போன்று, பின்வந்த உரையாசிரியர்களும் புறவயக் கருத்துகளை முன்வைத்து இலக்கணக் கோட்பாட்டை வகுக்குங்கால் புதிய கருத்தினங்களை இதனுள் புகுத்தினார்கள். இளம்பூரணர் திணைக்குடிகளின் பெயர்களில் அந்நிலத்தை 'ஆள்வோர்' என ஒரு வகையாகவும், அந்நிலத்தில் 'வாழ்வோர்' என மறு வகையாகவும் இனங்காண்கிறார். இதற்கு மாறாக, நச்சினார்க்கினியர் தலைமக்களின் பெயர்கள் நிலத்துக்கு உரியவையாகவும், ஆட்சித் தலைமைக்குரியவையாகவும் என இருவகைகளில் இனங்கண்டார் (கைலாசபதி 2006: 23).

சங்ககாலப் பாண் சமூகத்தாரின் பல்வேறு பெயர்களும், அகவய, புறவய நிலைகளில் ஆராய்வதற்குரியவை. இவ்வாராய்ச்சிவழி அச்சமூகங்களின் குடிவழி வரலாற்றை அறிய முடியும்; சமூக வரலாற்றில் எழுந்த அடையாளச் சிக்கல்களை வெளிப்படுத்த முடியும். சில எடுத்துக் காட்டுக்களை இங்குக் காண்போம்.

சங்க இலக்கியத்தில் பாண் மரபினரைக் குறிப்பதற்குப் பல்வேறு பெயர்கள் இருந்துள்ளன. அவை வருமாறு:

அகவர்	சூதர்
அகவன் மகள்	செயிரியர்
அகவலன்	சென்னி
அகவுநர்	துடியன்
அம்பணவர்	பண்டர்
ஆடன் மகள்	பண்ணவன்
ஆடற்கூத்தியர்	பரிசிலர்
ஆடுநர்	பறையன்
ஆடுமகள்	பாடல் மகடூஉ
இயவர்	பாடினி
இயவன்	பாட்டியர்
இன்னிசைக்காரர்	பாடுமகள்
ஓவர்	பாணன்
கடம்பன்	பாணிச்சி
கண்ணுளர்	பாணிச்சியர்
கண்ணுளார்	பாண் மகள்
கலப்பையர்	பொருநர்
கிணைஞன்	மதங்கர்
கிணைமகள்	மதங்கி
கிணைமகன்	மாகதர்
கிணைவர்	முழவர்
கிணைவள்	முழவன்
கிணைவன்	யாழோர்
குயிலுவர்	வந்திகர்
கூத்தர்	வயிரியர்
கூத்தன்	வாயிலோர்
கோடியர்	விறலி
சாந்திக் கூத்தர்	வேதாளிகர்

மேற்கூறிய இப்பெயர்கள் மூலம் பாண் சமூகத்தின் பல்வேறு பண்புகளைக் காணலாம். பெரும்பாலும் தொழில் வழியும், இசைக்கும் கருவி வழியும் பெயர்கள் உருவாகியுள்ளன. பாண் சமூக அமைப்பில் ‘உள்படிநிலை’யை (internal sub-division) நோக்கியவையாக இவை காணப்படுகின்றன. உள்கட்டமைப்பு மிகுந்து பரந்து விரிந்த நிலையில் சங்காலப் பாண் சமூகம் இருந்துள்ளதை இதன்வழி அறியமுடிகிறது.

'கண்ணுளர்' எனும் பெயர் எதிலிருந்து பெறப்பட்டது என்பது தெளிவில்லாமல் இருக்கிறது என்கிறார் கைலாசபதி (2006: 156). தமிழ்ப் பேரகராதி இதற்கு நடிகர்கள், கூத்தர்கள், பொருநர், பூவேலை செய்வோர் என்கிறது.

இனி, பாண் சமூக அமைப்பின் பல்வேறு கூறுபாடுகளைச் 'சமூக ஒழுங்கமைவு' (social organization), 'சமூகக் கட்டமைப்பு' (social structure) எனும் நிலைகளில் காண்போம்.

பாண் சமூகத்தின் சமூக அமைப்பினைத் தெளிவாக அறிய வேண்டுமானால் அதன் அடிப்படைக் கூறுகளை இனங்கண்டு ஆராய வேண்டும். சங்ககாலத்தில் காணப்பட்ட பாண் சமூகக் கட்டமைப்பு பல பகுதிகள் ஒருங்கிணைந்த 'முழுமை'யைக் (whole) கொண்டதாகும். இந்த முழுமையெனும் சமூகமானது பின்வரும் முக்கியமான உட்கூறுகளைக் கொண்டுள்ளது. அவை:

1. சார்புச் சமூகமுறை (symbiotic social system)
2. சமூக அடுக்கமைவு (social stratification)
3. சமூகப் படிநிலை (social hierarchy)
4. சமூகத் தகுதி (social status)
5. சமூகப் பங்குபணிகள் (social roles)

சார்புச் சமூகமுறை (குடிப்பிள்ளைகள்)

பாணர்கள் தத்தம் கொடையாளிகளுடன் தனித்துவம் போற்றி வந்திருக்கிறார்கள். ஒரு குறிப்பிட்ட மன்னரை மட்டுமே அண்டி வாழும் 'குடிவழிப் பாணர்கள்' இருந்திருப்பதற்கான சான்றுகள் சில கிடைக்கின்றன. நாட்டுப் பற்றும் தம் மன்னன்பால் பற்றும் கொண்டு அவனிடம் மட்டுமே பரிசில் பெற்று வாழ்ந்த செய்திகள் சங்க இலக்கியங்களில் சில இடங்களில் பதிவாகியுள்ளன.

'அவன் எம் இறைவன், யாம் அவன் பாணர்' (புறம். 316: 4)

ஒவ்வொரு பாணனும் தன் தலைவனை மட்டும் நம்பி வாழ்ந்திருந்ததை மேற்கூறிய பாடலடிகள் காட்டுகின்றன. ஒரு பாணன் மற்றொரு பாணனைப் பார்த்து "இம்மன்னன் என்னுடைய மன்னன்; நாங்கள் அவனுடைய பாணர்" என்று உரிமை கொண்டாடியுள்ளனர். இத்தகைய மரபிலிருந்தே இன்றைய குடிப்பிள்ளை மரபு தொடர்ந்து வந்துகொண்டிருப்பதைக் காண்கிறோம் (குடிப்பிள்ளை பற்றி அறிய, காண்க: 'சமகாலப் பாணர்கள்' பற்றிய இயல்).

காவிரி பாயும் நாட்டையும் மங்காத புகழையும் உடைய கிள்ளி வளவனை மட்டுமே நினைத்துச் செல்கிறோம். பிற மன்னர்களிடம் ஒருபோதும் செல்லமாட்டோம் என்ற பாணர்களின் கூற்று

இடம்பெற்றுள்ளது. பொருள் உதவிக்காக வேறொருவர் முகத்தைப் பார்க்க மாட்டோம் என்ற கூற்றையும் இப்பாடல்வழி அறிய முடிகிறது.

ஓய்மான் வில்லியாதனைப் பாடும் நன்னாகனாரின் பாடல் (புறம். 379) இதே கருத்தை வேறொரு கோணத்தில் கூறுகின்றது. இம்மன்னனுடைய அருள் நிழலில் வாழும் வாழ்க்கை எமக்கு எப்போதும் தொடரட்டும். எம் நாவினால் புகழ்ந்து பாடும் பாட்டிசையை அவன் ஒருவன் மட்டுமே பெறட்டும் என்னும் பாணனின் விழைவை இப்பாடல் வழிக் காண்கிறோம்.

தங்கள் வாழ்க்கைக்கு ஆதாரமாக விளங்கிய தலைவனை இழந்தபோது தெய்வமாக நினைத்து வழிபடும் யாழை உடைத்துத் தம் இசைத் தொழிலையே வெறுத்த செய்தியாலும் பாணர்கள் ஒரு தலைவனைப் பெரிதும் நேசித்துள்ளனர் என்பதை அகநானூறு வழி அறிய முடிகிறது.

"கைதொழு மரபின் முன் பரித்து இடூஉப் பழிச்சிய
வள்உயிர் வணர் மருப்பு அன்ன ஒள் இணர்" (அகம். 115: 9–10)

புறநானூறு 48, 212, 316, 382ஆம் பாடல்கள் இக்கருத்தை மிகச் சிறப்பாக வலியுறுத்துவதைக் காண முடிகிறது. பாணர்கள் தம் மன்னனுக்குக் குடிப்பாணர்களாக இருந்த நிலை எதிர்மறையாகவும் பதிவாகியுள்ளது.

'நினக்குயாம் பாணரே அல்லேம் எமக்கு
நீயும் குருசிலை யல்லை மாதோ' (ஐங். 480: 1–2)

என்கிறது ஐங்குறுநூறு.

பெரும்பாணாற்றுப்படை (97–105) இதே வகையிலான கருத்தைப் பதிவுசெய்துள்ளது. 'யாம் இளந்திரையன் பாணச் சாதியேம்' என்று சொன்னால் போதும், மக்கள் தெய்வத்திற்குப் பலியிடுதல் போலத் தேக்கிலையில் சோற்றைக் குவித்துக் கருவாட்டுக் குழம்பிட்டு உனக்கும் உன் சுற்றத்தாருக்கும் கொடுப்பார்கள் என்கிறது பெரும்பாணாற்றுப்படை.

செவ்வரை நாடன் சென்னியம் எனினே
தெய்வ மடையின் தேக்கிலைக் குவைஇ, நும்
பைதீர் கடும்பொடு பதம்மிகப் பெறுகுவிர்' (103–105)

மேற்கூறிய ஒரு மன்னனின் குடிசார்ந்த பாணர்கள் முழுக்க முழுக்க அவனையே சார்ந்து வாழும் சார்பு நிலையை ஏற்றுக் கொண்டவர்கள். சார்புச் சமூகத்தின் முதன்மையான தன்மை அதன் 'கூட்டு வாழ்க்கை' (symbiosis) ஆகும். மற்றவர் களைச் சார்ந்து வாழும் முறையே அதன் தனித்துவமாகும்.

ஒவ்வொரு திணையிலும் பூர்வீகமாக வாழ்ந்துவந்த திணைக் குடிகள் ஒருபுறமிருக்க, அனைத்துத் திணைகளுக்கும் சென்றுவந்த அலைகுடிகள் மறுபுறம் முக்கியத்துவம் பெறுகின்றனர். இதனை நாம் நுட்பமாகச் சிந்திக்க வேண்டியுள்ளது. சங்ககாலச் சமூக அசைவியக்கத்தில் ஓரிடத்தில் வாழ்ந்த நிலைகுடிகளுக்கும் (settled communities) நிலைகுடிகளை அண்டி வாழ்ந்த அலைகுடிகளுக்கும் (nomads) இடையே பல்வேறு வகையான சமூக, பொருளாதார, கலை உறவுகள் இருந்துள்ளன.

சங்கச் சமூகத்தில் சீறூர் முதல் பட்டினங்கள் வரை பாண் சமூகத்தாரின் பங்குபணிகள் முதன்மையானதாகக் கருதப் பெற்றுள்ளன. இயற்கை வெளியில் அங்குமிங்குமாகத் தனித் தொதுங்கிய சீறூர் முதல் வணிகம், நாகரிகம் இரண்டும் சிறந்து விளங்கிய பூம்புகார், காவிரிப்பூம்பட்டினம் போன்ற நகரங்கள் வரை அனைத்துப் பகுதிகளுக்கும் சென்று வந்தவர்களாக இந்தக் கலைக் குடிகள் இருந்துள்ளனர்.

சீறூர் முதல் பட்டினங்கள் வரை அந்தந்தப் பகுதியின் சமூக வாழ்வு அப்பகுதியின் நிலைகுடி மக்களின் பங்குபணிகளால் (roles) மட்டுமே முழுமையடையவில்லை. ஒரு பரந்த வட்டாரம் என்னும் அளவில்தான் அதன் தேவைகளை நிறைவுசெய்து கொள்ள முடிந்தது. இன்னும் சொல்லப்போனால் உமணர்கள் கொண்டு வரும் உப்பு உள்நாட்டாரின் தேவையை நிறைவு செய்தது. சீறூர் விழாக்களில் நாடோடிக் கலைஞர்களின் பங்கு தேவையாக இருந்திருக்கிறது. வேலனும் கட்டுவிச்சியும் நிலைகுடிகளின் வாழ்வில் வெறியாடல், வருவதுரைத்தல், மாந்திரீகம் செய்தல் போன்ற சேவைகளைச் செய்து முக்கிய இடம் பெற்றிருந்தனர். இவ்வாறாக எண்ணற்ற பங்குபணிகளை நாம் பட்டியலிட்டுக் காட்டலாம்.

இந்நிலையில் ஒவ்வொரு வட்டாரத்தின் நிலைகுடிகளின் சமூகம், பொருளாதாரம், சமயம், கலை, போர் முதலிய வாழ்வியல் கூறுகள் பலவற்றிலும் மற்ற குடியினரின் பங்குபணிகளும் உறவு கொண்டிருந்தன. வெவ்வேறு அலை குடிகளின் பங்குபணிகளாலும் குறிப்பிட்ட சில தேவைகள் நிறைவுசெய்யப்பெற்றன. தமிழரின் பின்னாளைய கிராம நாகரிகத்தில் சாதிகளுக்கிடையில் ஏற்பட்ட குடி ஊழிய முறையின் (jajmani system) தொல் வடிவம் திணைக்குடிகளிடம் நிலவி வந்த பரிவர்த்தனை ஊழியங்களாக அமைவதைக் காணமுடிகின்றது.

சமூக அடுக்கமைவு

சங்ககாலத்தில் பாண் சமூகம் என்பதற்குள் பல்வேறு சமூகக் குழுக்கள் உள்ளன. பாணர் தொடங்கி அகவுநர் வரை இக்குழுக்கள்

ஒரு படிநிலையில் (hierarchy) காணப்பட்டன. இச்சமூகக் குழுக்களில் உள்ள ஒவ்வொரு குழுவினரும் அவர்களுடைய சமூக வாழ்வில் கொண்டிருக்கின்ற வேறுபாடுகளை முன்வைத்து அவர்களுடைய 'சமூக அடுக்கமைவு' (social stratification) வரையறை செய்யப்படு கின்றது. பாண் சமூகத்திற்கான அறிவுத் திறன், அவர் வைத்திருக்கின்ற இசைக் கருவிகள், அவருடைய சுற்றத்தாரின் எண்ணிக்கை, பாடினி, விறலி போன்ற பெண்பாற் கலைஞரின் ஆட்டத்திறன், அவருடைய புரவலர்கள் முதலிய கூறுகளை முன்வைத்து அவருடைய சமூகக் குழுவில் அவருக்கான சமூக அடுக்கமைவு நிர்ணயம் செய்யப்பட்டிருந்தது.

பல்வேறு கலைத் தொழில்களில் ஈடுபட்ட பாண் சமூகத்தார் பாணர், கூத்தர், பொருநர், அகவுநர், இயவர், வயிரியர், கண்ணுளர் முதலான எட்டுக்கும் மேற்பட்ட குழுவினராக வேறுபட்டு நிற்கின்றனர். இக் கலைச் சமூகத்தாரின் வாழ்வியல் பாங்கும் பொருளாதார நிலையும் சில பொதுமைகளைக் கொண்டிருப்பதால் இவர்களைப் "பாண் சமூகத்தார்" என்று சுட்டலாம். ஆனால் ஒவ்வொரு சமூகத் தாரும் தாம் செய்யும் தொழிலால் வேறுபட்டுக் காணப்படுகின்றனர். இசைக் கருவியாலும், பாடும் பண்முறையாலும், உத்தி முறையாலும், இன்னும் பிற வகையான வினைநுட்பங்களாலும் பாண் குடியினர் பல்வேறுபட்ட சமூகத்தாராகக் காணப்பட்டனர். 'துடிய பாண பாடுவல் விறலி' (புறம். 280: 8) எனும் அடியும், 'கூத்தரும் பாணரும் பொருநரும் விறலியும்' (தொல். 1037: 3) எனும் நூற்பாவும் பாண் சமூகத்தாரின் துல்லியமான வேறுபாடுகளைச் சுட்டுகின்றன.

மேற்கூறிய கருத்துகளை நோக்கும்போது சங்ககாலப் பாண் சமூகத்திற்குள் ஒரு தெளிவான 'உள்ளடுக்குமுறை' (sub-stratification) இருந்ததைச் சங்க இலக்கியங்கள் நமக்குத் தெளிவாகவே உணர்த்துகின்றன.

'உயர்திணை மகளிரும்' (பதிற். 73:5)
'சினவல் ஓம்புமின் சிறுபுல்லாளர்' (புறம். 292: 3)
'கட்டில் நிணக்கும் இழிசினன்' (புறம். 82: 3)
'எறிகோல் கொள்ளும் இழிசின' (புறம். 287: 2)
'மடிவாய்த் தண்ணுமை இழிசினன் குரலே' (புறம் 289: 10)

ஆகிய பாடலடிகள் இதற்கு நல்ல சான்றுகளாக அமைகின்றன.

கூத்தரையும் பொருநரையும் வேறுபடுத்திக் காணவேண்டும் என்பதைத் தொல்காப்பியத்தில் காணலாம் (தொல். புறத். 21). பின்னாளில்தான் உரையாசிரியர்கள் இந்த வேறுபாட்டினை முதன்மைப்படுத்தவில்லை எனலாம் (சிவத்தம்பி 2005: 225). சங்ககாலத்தில் நாடகக்காரரார்களாக விளங்கிய கோடியர் குடியினர்

'முதுவாய்க் கோடியர்', 'சுரம்சொல் கோடியர்', 'கடும்பறைக் கோடியர்', 'பல்இயக் கோடியர்' எனப்பாகுபட்டனர். இத்தகைய சமூக அடுக்கமைவுகள் உள் அடுக்கமைவாகவும் அமைவதைக் காணலாம்.

இவையாவும் சங்கச் சமூகத்தில் மேல்–கீழ் சமூக அடுக்கமைவு இருந்ததை நன்றாகவே தெளிவுபடுத்துகின்றன. பாண் சமூக அடுக்கமைவில் காணப்பட்ட மேல–கீழ் கூறுகளில் சிலவற்றைக் காண்போம்.

கீழ்க்குடிப் பாணர்கள்

மீன்பிடி பாணர் கடற்கரைப் பிரதேசத்துப் பரதவர்கள் போலப் பாணர்களில் ஒரு பிரிவினர் மீன்பிடி தொழிலில் ஈடுபட்டிருந்தனர். இவர்கள் மீன்களைத் தப்பாமல் பிடிப்பதில் வல்லவர்களாயிருந்தனர். தூண்டிலால் மீனைப் பிடிப்பதிலும் திறன் கொண்டிருந்தனர். மீன்பிடிக்கும் தூண்டில்களை மூங்கிலில் செய்தனர். தூண்டில் போட்டு மீன்பிடிப்பது அல்லாமல் வலை போட்டுப் பாணன் மீன் பிடித்த செய்தியை ஐங்குறுநூறு (48) 'வலைவல் பாண்மகன்' என்று கூறுகிறது. பாணர்கள் தம் மண்டைக் கலங்களில் மீன் வைத்திருந்த காட்சியைக் குறுந்தொகை (169) 'பசுமீன் சொரிந்த மண்டை' என்கிறது. பாணர்கள் மீன்களைச் சீவிப் பதப்படுத்திய செய்தியைச் 'சிறுசின் மீன் சீவும் பாண்சேரி' என்று கூறுகிறது புறநானூறு (348). ஆதலின் பாணர்கள் மீன்பிடி தொழிலில் பெரிதும் ஆர்வங் காட்டியுள்ளதைக் காணமுடிகிறது. எனினும், இவர்களுக்கிடையே சமூக வேறுபாடுகள் இருந்தாகத் தெரியவில்லை.

சங்க இலக்கியத் தரவுகளை நோக்கும்போது மீன்பிடி தொழிலென்பது வாழ்வாதாரத்தை வலுப்படுத்திக் கொள்ளும் பொருட்டுப் பல்வேறு சமூகங்களும் செய்துவந்த ஒரு துணைத் தொழிலாக (secondary occupation) இருந்துள்ளது. மீன்பிடிப்பது என்பது பலரும் எளிதில் ஈடுபடக்கூடிய, பல்வேறு உத்திமுறைகளைக் (வலை, தூண்டில், பிற) கையாளக்கூடிய ஒரு தொழிலாக இருந்துள்ளது. ஆனால் நெய்தல் நிலப் பரதவர்களுக்கு மீன்பிடித்தல் என்பது முதன்மைத் தொழிலாகவே (primary occupation) இருந்துள்ளது. முதன்மைத் தொழிலாக ஏற்றுக் கொண்ட நிலையில் அவர்கள் பயன்படுத்திய தொழில்நுட்பமும் உத்தி முறைகளும் மேம்பட்டவையாக, விரிவு பெற்றவையாக இருந்துள்ளன.

பாணர் சமூகத்தில் மீன்பிடி பாணர்கள் கீழ்நிலையில் இருந்தார்கள். இன்னும் சில பாணர்கள் வேறுபல தொழில்கள் செய்து வந்ததால் அடித்தளச் சமூகத்தாராக இருந்துள்ளனர். விலங்குகளை வேட்டையாடி அவற்றிலிருந்து யாழுக்கு நரம்பெடுத்தனர். தோற் கருவிகளுக்குத் தோல் எடுத்தனர். பின்வரும் பாடலால் இவர்கள் புலையர் என அழைக்கப் பெற்றதையும் காண்கிறோம்.

'துடி எறியும் புலைய!
எறிகோல் கொள்ளும் இழிசின' (புறம். 287: 1–2)

இன்னும் சில பாணர்கள் பனைமரத்தின் நாராலும் பனங்குருத்து ஓலையாலும் பல்வேறு புழங்கு பொருட்கள் செய்து விற்றுப் பிழைத்ததையும் காண்கிறோம்.

'நாரும் போழும் செய்துண்டு ஓராங்குப்
பசிதினத் திரங்கிய இரும்பேர் ஒக்கற்கு' (புறம்.370:1–2)

மேலும், உழவர் குடிகள் வாழும் ஊர்களுக்குச் சென்று பாணர்கள் பிழைத்ததையும் அறிய முடிகிறது.

'முழாஅரைப் போந்தை பொருந்தி நின்று' (புறம். 85: 7)

முழவு போன்ற அடியினையுடைய பனைமரத்தில் அரம்போன்ற கருக்கினை உடைய பெரிய மட்டையிலிருந்து வழவழப்பான நார் எடுத்து (அகினி நார்) பனங்குருத்தையும் கிணையால் கட்டி ஏர் உழும் குடியினர் வாழும் ஊர்களில் பாணர்கள் இரந்துண்டு வாழ்ந்தனர் என்பதை மேற்கூறிய புறநானூற்றுப் பாடல் கூறுகிறது. இவ்வாறு பாணர்கள் செய்யும் தொழிலால் பல பிரிவினராகப் பகுக்கப்பட்டனர் அல்லது தொழில் வேறுபாடுகளைக் கொண்டு பலவாறு அடுக்கமைவில் நின்றனர் என அறிய முடிகிறது.

சமூகப் படிநிலை

ஒரு பெரும் சமுதாயத்திற்குள் (society) உள்ள பல்வேறு சமூகங்கள் (communities) பெறுகின்ற வரிசை நிலையே 'சமூகப் படிநிலை' (social hierarchy) எனப்படும். தமிழ்ச் சமுதாயத்தில் பிராமணர் தொடங்கிச் சக்கிலியர் வரை சாதிப்படிநிலை காணப் படுவது போல எந்தவொரு தேசத்திலும் அல்லது வாழிடத்திலும் அச் சமூகங்கள் பெறுகின்ற வரிசை முறையே சமூகப் படிநிலை அமைப்பாகும். இந்தப் படிநிலை அமைப்பிற்குப் அந்தந்தப் பிரதேசத்தில் உள்ள சமூகங்கள் கொண்டிருக்கின்ற அதிகாரம், வலுவாற்றல், கௌரவம் போன்ற கூறுகளை முன்வைத்து ஒட்டு மொத்த சமூகத்தில் மேலிருந்து கீழாக 'வரிசையிடல்' (order), 'நிலையிடல்' (rank), 'தரமிடல்' (grade) போன்றவை பரிமாணம் பெறுகின்றன. அவற்றின் மூலம் சமூகங்கள் ஒரு படிநிலையில் வைக்கப்படுகின்றன. மேலைச் சமூகத்தில் சமூகப் படிநிலைக்குப் பொருளாதாரம் பெரிதும் அடிப்படையாகக் காணப்படுகின்றது. ஆனால் தமிழ்ச் சமூகம் உள்ளிட்ட பல பழமைச் சமூகங்களில் மேற்கூறிய கூறுகள் முதன்மை பெறுகின்றன.

குறிஞ்சித் திணைத் தலைவர்கள் உயர் வர்க்கத்திற்கு உரியவர்களாக மற்றவர்களுக்குப் பொருள் வழங்கிச் சிறப்பிக்கக்

கூடியவர்களாக இருந்துள்ளார்கள். அவர்களின் பெயர்களைக் கவனிக்கும்போது இதனை அறிய முடிகிறது. மாமலைக் கிழவன் (நற். 365: 8), பெருவரைநாடன் (நற். 347: 7), சாரல் நாடன் (நற். 357: 10), குன்ற நாடன் (குறு. 36:2, 90: 6), கானக நாடன் (குறு. 54: 5), ஓங்குமலை நாடன் (குறு. 83: 5, 88: 1), மலைகிழவோன் (குறு. 392: 8), சூர்மலை நாடன் (குறு. 105: 5), பெருந்தேனிழைக்கும் நாடன் (குறு. 3: 4), கண்ணகன் தூமணி பெறூஉம் நாடன் (குறு. 379: 3) போன்றவை.

புலவருக்கும் பாணருக்குமான அடிப்படை வேறுபாடு 'இயற்றுதல்', 'நிகழ்த்துதல்' பாற்பட்டது. பாட்டியற்றுதல் புலவர் தொழிலாம். இவர்கள் 'சொல்லேர் உழவர்' எனப் போற்றப்பட்டனர். பாணர்களோ நிகழ்த்துநராகப் பெயர் பெற்றார்கள். வாய்பாட்டும், கருவிப்பாட்டும், கூத்துமாக வாழ்க்கை நடத்தியவர்கள்.

சங்ககாலச் சமூகப் படிநிலையில் மாற்றங்கள் தொடர்ந்து நிகழ்ந்து வந்துள்ளன. மணிமேகலையையும் நற்றிணையையும் இங்கு ஒப்பிட்டுப் பார்த்தால் இத்தகைய மாற்றங்களை எளிதில் அறிந்து கொள்ளலாம்.

மணிமேகலை எழுதப்பெற்ற காலத்தில் முதுகுடியில் பிறந்த ஒருவன் குறுந்தடியால் முரசடித்துத் திருவிழாச் செய்தியினை ஊராருக்கு அறிவித்தான் என அறிகிறோம். இந்த முரசானது வென்ற காளையின் தோலினால் போர்த்தப்பட்டது; இடிபோன்ற முழக்கத்தினைக் கொண்டது; எமனை அழைக்கவல்லது; இரத்தப்பலி கொள்கின்ற விருப்பமுடையது என மணிமேகலை வருணிக்கிறது. ஆனால் சங்ககாலத்தில் நொச்சி மாலையணிந்து கொண்டு குயவர்களே தெருத் தெருவாகச் சென்று விழாச் செய்தியினை உரைத்துக் கூவிச் சொன்னதை நற்றிணை வழி (நற். 200) அறிகிறோம்.

சங்ககாலத்தில் பாணர்கள் ஒரு தனிச் சமூகத்தினராகக் காணப் படினும் அவர்களில் சிலர் செல்வச் செழிப்புடன் இருந்துள்ளனர். பொன்னணி பூண்டு செல்வந்தர் போல் காணப்பட்டதைப் பரிபாடல் (19–21) கூறுகிறது.

'மெய்வளம் பூத்த விழைதகு பொன்னணி
நைவளம் பூத்த நரம்பியைசீர்ப் பொய்வளம்
பூத்தன பாணாநின் பாட்டு' (பரி. 18: 19–21)

பரத்தையிடம் சென்ற தலைவன் சார்பில் பாணன் ஒருவன் தலைவியிடம் வந்து பாடினான். அப்போது தலைவி கூறியது, "பொன்னணி அணிந்து மெய்யழகுடன் இருக்கும் நீ, நட்டபாடை

எனும் நயம்மிகுந்த பண்ணைத் தருகின்ற உன் யாழ் மூலம் பொய் மிகுந்த கூற்றுகளை உரைக்கின்றாய்'' என வருந்தினாள்.

பாணர்களில் சிலர் பொன் நகைகள் அணிந்து செழிப்புடன் காணப் பட்டாலும் பலரும் வறுமையில் உழல்பவர்களாகவே காணப்பெற்றனர். கந்தைத் துணியும் ஒட்டிய வயிறும் பசியால் வாடிய முகத்துடனும் காணப்பட்ட ஏழ்மைப் பாணர்களே மிகுதி என்பதற்கு எண்ணற்ற பாடல்கள் சான்றுகளாய் உள்ளன.

பாணருக்கும் புலவருக்கும் மிகுந்த வேறுபாடு உண்டு. பரிசளிக்கும் முறையிலும் அதனைக் காணமுடியும்.

'பாணர் தாமரை மலையவும் புலவர்
பூநுதல் யானையொடு புனைதேர் பண்ணவும்' (புறம். 12:1–2)

எனும் புறநானூற்றுப் பாடல் இவ்விரு பிரிவினருக்குமான வேறுபாடுகளைக் காட்டுகிறது. பாணர் பொற்றாமரைப் பூவைச் சூடவும் புலவர் பட்டம் பொலிந்த யானையுடன் கட்டப்பட்ட தேரினில் ஏறிச் செல்லவும் என்ற படிநிலையைக் காட்டுகின்றது.

புலவர்கள் பாணரைப் போலக் கூட்டமாகச் சுற்றத்தாருடன் பரிசில் வேண்டிச் செல்வதில்லை. புலவனின் மனைவியும் குழந்தையும் வீட்டிலிருந்ததைப் பெருஞ்சித்திரனாரின் பாடல்கள் தெரிவிக்கின்றன (புறம்.159). கபிலர் பாடல்களில் பாணருக்கும் புலவருக்குமான வேறுபாடுகளை மிகுதியாகக் காணமுடிகிறது. கபிலர் தன்னைப் பொய்யாமொழிப் புலவன், அந்தணப் புலவன் என்றெல்லாம் உயர்த்திப் பேசுகிறார். தன்னை மற்றவர்களோடு சேர்த்து ஒன்றாகக் காண வேண்டாம் எனக் கூறுகிறார் (புறம். 121).

பாணர் கூட்டத்தில் பெண்கள் 'பாடினி' எனப்பட்டனர். மதுரைக் காஞ்சியில் 'பாட்டியர்' என்றும் பதிற்றுப்பத்தில் 'பாடுமகள்' என்றும் இவர்கள் கூறப்பட்டுள்ளனர்.

'பாணர் வருக! பாட்டியர் வருக!' (மதுரை. 749)

'ஆடுநடை அண்ணனிற் பாடுமகள் காணியர்' (பதிற். 44)

பாட்டியர், பாடுமகள் என்போர் பாடினியே என்ற கருத்து அறிஞர் களிடையே உள்ளது (கைலாசபதி 2006; அம்மன்கிளி முருகதாஸ் 2009).

சங்ககாலத்திலேயே விறலி என்பவர்கள் பாடினி எனும் கலைஞர் களிடமிருந்து வேறுபட்டிருந்தைக் காணமுடிகிறது. தொல்காப்பியர் கற்பியல் நூற்பாவில் (கற். 52) பாடினி, விறலி இருவரும் தனித் தனியானவர்கள் எனக் கூறியுள்ளார். பாடினியர் விறலியரைவிட இனிய குரலெடுத்துப் பாடுவதில் வல்லவர்களாக இருந்துள்ளனர். விறலியர்

பாடுவதோடு ஆடுவதிலும் திறன் பெற்றிருந்தனர். சமூகப் படிநிலையில் பாடினி, விறலி இருவரும் ஏற்றத் தாழ்வுகளைக் கொண்டிருந்தமைவழிச் சங்க இலக்கியங்களில் பாலின வேறுபாட்டினை அறிய முடிகிறது.

சமூகத் தகுதி

பாண் சமூகத்தில் ஒவ்வொரு தனிநபரும் கொண்டிருக்கக் கூடிய பெருமானங்களின் அடிப்படையில் அவர் பெறுகின்ற 'நிலை' அல்லது 'இடம்' சமூகத் தகுதி (social status) எனப்படும் பொருள் சார்ந்த (ஏழை–பணக்காரன்), பொருள் சாராத பண்புநிலை (நல்லவன்–கெட்டவன்) அறிவு நிலை (முதுபாணன்–இளைஞன்), ஆளுமை (மன்னனுக்கு அறிவுரை உரைத்தல் – மன்னனிடம் வெறுமனே பரிசில் மட்டும் பெறுதல்) போன்ற பல்வேறு கூறுகளை முன்வைத்து இந்தச் சமூகத் தகுதி ஒவ்வொருவருக்கும் கிடைக்கும்.

ஒரு குறிப்பிட்ட சமூகக் கட்டமைப்பில் ஒருவருக்கான 'நிலை' அல்லது 'இடம்' (position or place) 'சமூகத் தகுதி' (social status) ஆகும். இதற்கெனக் குறிப்பிட்ட சில உரிமைகளும் கட்டுப்பாடுகளும் உள. இன்னும் விரிவாகச் சொல்வதானால் ஒரு சமூக அமைப்பில் உள்ள ஒவ்வொரு நிலைக்கும் ஒரு குறிப்பிட்ட சமூகத் தகுதி இருக்கும். இத் தகுதியானது சமூகக் கட்டமைப்பில் ஒருவருக்கான தனித்த அடையாளத்தை வழங்குகிறது. அதனைப் பயன்படுத்து வதற்குரிய உரிமையினையும் கடப்பாட்டினையும் வழங்குகிறது. ஒருவருக்குப் பிறப்பால் கிடைக்கும் தகுதி என்பது நிலையானது; மாறாதது. பாணர் எனும் அடையாளம் பிறப்பால் அமைவதாகும். அது நிலையானது. அது 'மரபுவழித் தகுதி' (ascribed status) ஆகும். ஆனால் 'முதுவாய்ப் பாணன்' எனும் தகுதி அவர் தம் வாழ்வில் 'முயன்று பெற்ற தகுதி' (achieved status) ஆகும்.

பாண் சமூகத்தார் அக்காலத்தில் 'முதுகுடியினர்' எனும் சிறப்புடன் போற்றப்பட்டுள்ளனர். இது அவர்களுடைய சமூகத் தகுதியைக் காட்டுகிறது.

'வச்சிரக் கோட்டத்து மணங்கெழு முரசம்
கச்சை யானைப் பிடர்த்தலை ஏற்றி

...

முரசுக்கடிப் பிகூஉம் முதுகுடிப் பிறந்தோன்' (மணி. 27–31)

திருவிழாச் செய்தியினைப் பல்வேறு சிறப்புகளைக் கொண்ட மணமுரசு மூலம் ஊராருக்குப் பழைய முதுகுடியைச் சேர்ந்த பறையறைவோன் தெரிவித்தான் என வருகிறது. இவ்வாறே பெருங்கதையில் ஒரு பாடல் வருகிறது.

'திருநாள் படைநாள் கடிநாள் என்றிப்
பெருநாட் கல்லது பிறநாட் கறையாச்
செல்வச் சேனை வள்ளுவ முதுமகன்'

அரசனுடைய பிறந்தநாள், போரில் வெற்றிபெற்ற நாள், மணநாள் போன்ற பெருநாள்களை வள்ளுவப் பெருங்குடியினர் முரசறைந்து தெரிவித்துள்ளனர். இவர்கள் சங்ககாலப் பாண்குடியின் வழிவந்தவர்கள் என்பதை அறிகிறோம். மேற்கூறிய பாடல்களில் பாண்குடியினர் முதுகுடியினர் என்று சிறப்பிக்கப்படுவது அவர்களுடைய உயர்ந்த சமூகத் தகுதியைக் காட்டுகிறது. சங்க காலத்தில் குடிப்பாணர்கள்தாம் விழாச் செய்திகளை ஊரறிவித்தனர் என்று நற்றிணை (200) வழியே காண்கிறோம். அக்காலச் சமூகத்தில் யார் யாருக்கு எவ்வகையான பங்குபணிகள் (roles) இருந்திருப்பினும் பாண் சமூகத்தார் மற்றவர்களால் போற்றப்பட்டனர் என்பதை அறிகிறோம்.

மன்னனுடைய வீரமுரசு நீராட்டுவதற்கு எடுத்துச் செல்லப்பட்ட போது நெடிய வழிப் பயணத்தில் களைப்படைந்த புலவர் மோசிகீரனார் முரசு கட்டில் என்று அறியாது அதன்மீது ஏறிப் படுத்துறங்கிவிட்டார். மன்னன் தன் வீரமுரசினை அவமதித்துவிட்டவனை வெட்டித் துண்டாக்க எண்ணி அருகில் சென்றதும் புலவரைக் கண்டான். உடைவாளை உறையிலிட்டு விசிறி கொண்டு வீசினான் என்று புறநானூறு (50) கூறுகிறது. புலவருக்கிருந்த இத்தகைய மரியாதை முதுவாய்ப் பாணருக்குமிருந்தது என்பதை வேறுபல சான்றுகள்வழி அறியமுடிகிறது,

உயர்குடிப் பாணர்

பாணர்கள் தம் நாட்டு மன்னர்களோடு நெருங்கிச் செயல்பட்டுள்ளனர். அரசியல் தூதுவராகவும் இருந்துள்ளனர். அரசியல் தூதராகச் சென்ற பாடினி ஔவையார் தம் சொற்திறத்தால் இருநாட்டு மக்களும் போரினால் துன்பங்கள் அடையாமலிருக்கப் போரினைத் தவிர்க்கும் முயற்சிகள் செய்துள்ளார்.

பாணர்கள் ஒரு காலத்தில் நாடாளும் மன்னர்களாகவும் இருந்தனர். பாணன் நாடு ஒன்று இருந்ததை அகநானூறு (113) கூறுகின்றது.

'விழவுஅயர்ந் தன்ன கொழும்பல் திற்றி
எழாஅப் பாணன் நன்னாட் டும்பர்' (அகம். 113)

அப்பாணன் நாடு தமிழகத்திற்கு வடபுலம் சார்ந்திருந்தது என்பதை "வடாஅது பல்வேற் பாணன் நன்னாடு" எனும் அகப்பாட்டு

(325) வழி அறிகிறோம். அந்நாடானது பாலியாற்றின் வடகரையில் இருந்ததென்றும் அங்கிருந்த பாண்மலை குறித்த செய்திகளைக் கல்வெட்டுகள் வழி அறிய முடிகின்றது. அந்நாட்டினர் வாணர், வாணாதிராயர், வாணதரையர் என்றெல்லாம் பெயர்பெற்றுப் பின்னர்த் தமிழகமெங்கும் பரவியுள்ளனர் என்றும் அறிகிறோம். இதற்கான கல்வெட்டுச் சான்றுகள் வல்லம் கோயிலில் இருப்பதாக இரா.இளங்குமரன் (1989: 141) குறிப்பிடுகிறார்.

உறையூர் வெளியன் தித்தன் என்பான் நாட்டில் பாணன் ஒருவன் இருந்தான். கங்க நாட்டுக் கட்டி என்பான் அப்பாணனோடு மோத வந்துள்ளான். ஆனால் தித்தனும் பாணனும் கட்டிய பறையார்ப்பு, படையார்ப்பு இரண்டையும் கண்ட கட்டி தோற்று ஓடிவிட்டான். இதனை அகப்பாடலொன்று (226).

'வலிமிகு முன்பின் பாணனொடு மலிதார்த் தித்தன் ஆர்ப்பு'

என்று குறிப்பிடுகின்றது. பாணர்களின் மறத் திறத்தினை மற்றுமோர் அகப்பாட்டு பின்வருமாறு கூறுகிறது.

'பாணன், மல்லடு மார்பின் வலியுற வருந்தி
எதிர்தலைக் கொண்ட ஆரியப் பொருநன்' (அகம். 386)

ஆரிய நாட்டைச் சேர்ந்த பொருநன் ஒருவனும் குட்ட நாட்டைச் சேர்ந்த கணையன் ஒருவனும் ஒன்று கூடி அப்பாணனோடு போருக்கு வந்தனர். இருவரும் பாணனிடம் தோற்றுள்ளனர்.

பாணர்கள் தம்முடைய திறனாலும் சிறப்பாலும் வேந்தர்களிடமிருந்து நாடுகளைப் பெற்றுள்ளனர். பாண்டிய மன்னன் ஒருவன் சோழநாட்டை வென்று அதனைப் பாணனுக்கு வழங்கியுள்ளான். அந் நாட்டுத் தலைவன் வாணன் மதுரையைக் கைப்பற்றி அதனைப் பாணன் ஒருவனுக்கு வழங்கிய குறிப்பையும் கல்வெட்டுகள் வழி அறிய முடிகின்றது.

'பொன்னி வளநாடு பாணன் பெறப் புரிந்தான்'

'பாணன் மதுரைப் பதியினை வைத்த பிரான்'

(பெருங்கதை. 1188–91)

இவர்கள், 'நன்மை நிறைந்த நயவரு பாணன்' (புறம். 308) எனச் சிறப்புப் பெற்றிருந்தனர். குடிப்பிறப்பு வழியில் பெற்றிருந்த புகழ் ஒருபுறமிருந்தாலும் (social hierarchy) தம் தொழிலால் தம் மதிப்பைப் பெருக்கிக் காட்டிய வகையில் 'தொல்லிசை நிறீஇய உரைசால் பாண்மகன்' (அகம். 352) எனப் பெயர் பெற்றிருந்தனர்.

பாணர்கள் தங்களுக்குள் போட்டிகள் வைத்துத் தம் திறமைகளை வளர்த்துக் கொண்டனர். இதில் பாடல் வென்றி (பு.வெ.

360), ஆடல் வென்றி (பு.வெ. 359), யாழ்வென்றி (பு.வெ. 357) என்பவையே முதன்மையானவை. இசை பாடுவதில் போட்டி, கூத்தாடுவதில் போட்டி, யாழிசைத்தலில் போட்டி எனும் வகையில் பாண் சமூகத்தார் விரும்பிச் செய்த இக்கலைப்போர் மூலம் அவர்களுடைய திறன்கள் மேம்படுத்தப்பட்டன. பாண் சமூகத்தார் புரவலர்களால் பாராட்டப்பட வேண்டியவர்கள் என்பதால் பாணர்கள் தங்களுக்குள் இவ்வகைப் போட்டிகளை நடத்தித் தம் தகுதிகளை வளர்த்துக் கொண்டுள்ளனர்.

'பொருநர்க்கு ஆயினும் புலவர்க்கு ஆயினும்
அருமறை நாவின் அந்தணர்க்கு ஆயினும்
அடையா வாயில்....' (சிறு. 203–6)

பாண் சமூகத்தில் அறிவும் புலமையும் சமூகத் தகுதியை வேறுபடுத்திக்காட்டின. பாணர்களின் தொழிலில் பாட்டு, இசை முதலான அறிவுநிலைகளில் ஒருவர் அடைந்திருக்கும் மேம்பாட்டுக்கேற்ப அவருடைய தொழில் முனைப்பும் வருமானமும் கிடைக்கின்றன. இவர்களுக்குப் புலமையே மூலதனமாக அமைகிறது. இதனால் பாண் சமூக அமைப்பில் தகுதிநிலை சார்ந்த கூறுகள் முக்கியமானவையாகக் கருதப்பட்டன.

பாணர்கள் ஒரு கலைக் குழுவாகவே வாழ்ந்தார்கள். பாணர், பாண்மகளிர், இசைபயிலும் இளமாணாக்கர், ஏவலிளையர் முதலானோர் சுற்றம்சூழ ஒரு கூட்டமாகச் சென்று வந்தார்கள். இக் கூட்டத்திற்கு ஒரு தலைவன் பொறுப்பேற்று வழிநடத்தினான். இவன் 'இரும்பாண் ஒக்கல் தலைவன்' (நற். 300) என அறியப்பட்டான். இத்தகைய தலைவன் பாணர் சமூகத்தில் தகுதி பெற்றவனாக மதிக்கப்பெற்றான். கூத்தர் தலைவன் 'கண்ணுளர் ஒக்கல் தலைவ' (மலைபடு. 50) எனப்பட்டான். இத்தகைய தலைவன் வறுமை வாட்டும்போது எங்குச் செல்லலாம், எப்படி வறுமை நீங்கும் என்பன போன்ற முடிவுகளை ஆராய்ந்து பார்க்கும் கடமையைச் செய்ய வேண்டியவன் ஆகின்றான். நெய்தற் கரையில் விசைப் படகுகளில் செல்லும் மீன்பிடி குழுவின் தலைவனே எப்போது, எங்கு, எப்படி மீன் பிடிக்கலாம் என்ற முடிவை எடுக்க வேண்டியவனாகின்றான். இத்தகைய பொறுப்பானது "தலைவன் முடிவு" (skipper effect) எனப்படுகிறது. கடலில் நிறைய மீன் கிடைத்தால் தலைவன் பாராட்டப் பெறுவான். அதுபோல மன்னனிடம் பரிசில் நிறையக் கிடைத்தால் பாண் தலைவன் பாராட்டப் பெறுவான்.

பொருநர்களின் வாழ்வில் வறுமை பல நாட்கள் நீடித்திருக்கும். பொருநர்கள் கொட்டைப் பாசியின் வேர் போன்று அழுக்கான ஆடைகளையும் வயிறு ஒட்டிய உடலையும் பெற்றிருப்பதால்

அவர்களுடைய நீண்ட வறுமை பாண் சமூகத்தில் தாழ்ந்த தகுதி நிலையைக் காட்டுகிறது. ‘அடுபசியுழந்த நின் இரும்பே ரொக்கலொடு நீடுபசி’ (பொருந. 61–62) எனும் பாடலடி இதற்குச் சான்றாகும்.

பாண் சமூகத்தில் இன்னொருவகையான சமூகத் தகுதியையும் இனங்காண முடிகிறது. ‘பெடை மயில் உருவின், பெருந்தகு பாடினி’ (பொருந. 47) எனும் கூற்றானது, ‘பெருந்தகு பாடினி’ எனும் தகுதிப் பாட்டைக் காட்டுகிறது. இசையிலே பெருஞ் சிறப்புடைய பாடினி என்பதே அதன் பொருள். இத்தகைய கலைத்திறன் மிகுந்த பாடினிகள் சமூகத்தில் தகுதி பெற்றவர்களாகப் பாராட்டப்பெற்றனர்.

பாண் சமூகத்தில் இளையர், பெரியர் எனும் வயது வேறுபாட்டை முன்வைத்துச் சமூகத் தகுதி போற்றப்பட்டது.

‘அன்னாய்’ இவன் ஒர் இளமாணாக்கன்
தன்னூர் மன்றத்து என்னன் கொல்லோ’ (குறுந். 33)

போன்ற சான்றுகள் பாண் சமூகத்தில் சமூகத் தகுதி அறிவின் முதிர்ச்சியை அடிப்படையாகக் கொண்டு வேறுபடுத்தப்பட்டது என்பதைக் காண்கிறோம். ‘முறைபல முற்றிய பைதீர் பாணர்’ (மலைபடு. 40), ‘முதுவாய்க் கோடியர்’ (பட்டி. 253; குறுந். 78), ‘ஏழின் கிழவ’ (பொருநர். 63) போன்ற குறிப்புகள் அறிவிற் சிறந்த முதியோரைக் குறிப்பிடுகின்றன.

பாணர் குழுவில் விறலியருக்கு உதவியாக இருந்தவர்கள் ‘இளையர்’ எனப்பட்டனர். இவர்கள் ஆடல் தொழிலைக் கற்று முடிக்காததால் ‘கல்லா இளையர்’ எனப்பட்டனர்.

‘மடமா னோக்கின் வாணுதல் விறலியர்
நடைமெலிந் தசைஇய நன்மென் சீறடி
கல்லா இளையர் மெல்லத் தைவர’ (சிறுபாண்.31–33)

மேற்கூறிய கல்லா இளையர் கலைகளில் தேர்ச்சி பெற்றவுடன் நாடகத்தின் தொடக்கத்தில் கடவுள் வாழ்த்துப் பாடும் பணியைச் செய்வார்கள். அத்தகு தகுதிநிலையானது ‘கைவல் இளையர்’ எனப் பட்டது. ‘கைவல் இளையர் கடவுள் பழிச்ச’ (பதிற். 41) எனும் அடி இதற்குச் சான்றாக அமைகிறது. மேற்கூறிய தரவுகள் அனைத்தையும் கருத்தூன்றி நோக்கும்போது பாண் சமூகத்தின் அசைவியக்கத்தில் சமூகத் தகுதி எனும் கூறு முதன்மையான இடத்தைப் பெற்றிருந்தது எனலாம்.

சமூகப் பங்குபணி

சமூகத்தில் ஒவ்வொரு தனிமனிதனும் ஏற்றுச் செயல்படு கின்ற நடத்தைமுறையையும், செயல்பாடுகளையும் ‘சமூகப் பங்குபணி’ (social role) என்கிறோம். ஒரு குறிப்பிட்ட சமூகத் தகுதியைக்

கொண்ட ஒருவர் சமூகத்தில் தன்னை நிலை நிறுத்திச் செயல்படும் முறையை இது குறிக்கிறது. சமூகத்தால் வரையறுக்கப்பட்ட நடத்தைமுறைகளை வெளிப்படுத்தும் வகையில் இச் சமூகப் பங்குபணிகள் காணப்படும். ஒருவர் அரசியல் தலைவராகவும், அவரே குடும்பத்தில் தாத்தா, தந்தை, கணவன், தாய்மாமன், மகன் என்னும் பல்வேறு நிலைகளில் தம்முடைய பங்குபணிகளைச் செய்ய வேண்டியிருக்கும்.

ஒரு குறிப்பிட்ட நபர் இத்தனை வகையான பங்கு பணிகளையும் செய்யும்போது அவர் அந்தச் சமூகப் பாத்திரத்திற்கு ஏற்ப, சமூகம் வரையறுத்து வைத்திருக்கின்ற பங்குபணிகளைச் செய்வார். இவ்வாறு செய்யும்போது ஒவ்வொரு பாத்திரத்திற்குமான நடத்தை முறைகளை இயல்பாகவே அவர் வெளிப்படுத்துவார். தம்முடைய தந்தைக்கு மகனாக நடக்கும்போது பணிவு காட்டுவார்; அன்புடன் நடந்து கொள்வார். அவரே தன்னுடைய மகனுக்குத் தந்தையாக நடக்கும்போது கண்டிப்பையும் அன்பையும் காட்டி மகனை வளர்ப்பார். தாய்மாமனாக நடக்கும்போது சடங்கு சம்பிரதாயங்களில் மாமன் செய்ய வேண்டிய சீர் வரிசைகளைச் செய்வார். இப்படியாகச் சமூகத்தில் ஒவ்வொரு பங்கு பணியையும் ஏற்றுச் செயல்படும்போது அப்பாத்திரத்திற்கேற்ப நடத்தைமுறைகளை வெளிப்படுத்துவார். சங்ககாலச் சமூக அமைப்பில் பாணர்களின் பங்கு பணிகள் விரிவாகவே இருந்துள்ளன. அவை வருமாறு:

சமூக வலையமைவு

பாணர்கள் மிக விரிவான சமூக உறவுகளைக் கொண்டிருந்தனர். சில இடங்களில் மிக நெருக்கமான உறவினையும் (close-knit relation), சிலவிடங்களில் நெருக்கமற்ற உறவினையும் (loose-knit relation) கொண்டிருந்தனர். இவற்றின் மூலம் பல்வேறு திணை களிலும் வாழ்ந்த நிலைகுடிகளுடன் நிரந்தரமானதொரு 'சமூக வலையமைவை'க் (social network) கட்டமைத்துக் கொண்டார்கள் எனலாம்.

மன்னர்களின் புறவாழ்க்கையில் பல நிலைகளில் பாணர்கள் தொடர்பு கொண்டிருந்தனர். தலைவன் தலைவியர் அகவாழ்க்கையில் (குடும்ப உறவில்) மிக முக்கிய பங்கு வகித்துள்ளனர். இதனைத் தொல்காப்பியர் பின்வருமாறு எடுத்துக்காட்டியுள்ளார்.

'பாணன் கூத்தன் விறலி பரத்தை
யாணஞ்சான்ற அறிவர் கண்டோர்
பேணுதகு சிறப்பின் பார்ப்பான் முதலா
முன்னுறக்கிளந்த அறுவரொடு தொகைஇத்
தொன்னெறி மரபிற் கற்பிக்குரியர்' (தொல்.பொருள்.இளம். 491)

அவர்களுக்குரிய வாயில்கள் (social rules) எவையெவை என்பதையும் பின்வருமாறு விளக்குகிறார்:

'தோழி, தாயே, பார்ப்பான், பாங்கன்,
பாணன், பாடினி, இளையர், விருந்தினர்,
கூத்தர், விறலியர், அறிவர், கண்டோர்,
யாத்த சிறப்பின் வாயில்கள் என்ப' (தொல். 1139)

தோழி, தாய், பார்ப்பான், பாங்கன், பாணன், பாடினி, இளையர், விருந்தினர், கூத்தர், விறலியர், அறிவர், கண்டோர் எனக்கூடிய இப்பன்னிரண்டு பேரும் தலைவன் தலைவியர் வாழ்க்கையில் தொடர்புடைய வாயில்கள் என்று கூறப்படுவதைத் தொல்காப்பியர் வரையறுத்துச் சொல்கிறார்.

பாண்மரபின் பொருளியல் அசைவியக்கங்கள்

பாணர்களின் வாழ்வியல் பொருளாதாரம் மிகவும் எளிமை யானது; நிரந்தர உணவாதாரத்தைக் கொண்டிராதது; 'பட்டா பட்டா பாக்கியம்' என்று சொல்லுமளவிற்கு எதிர்பாராத உபசரிப்பும் கிடைக்கும்; உதவி கிடைப்பதும் தாமதமாகும்; புரவலர்களின் ஆதரவையும் அன்பளிப்பையும் அடிப்படையாகக் கொண்டது.

சங்க இலக்கியத்தில் பாணர் மரபானது 'கடனறி மரபு' என்றே போற்றப் பெற்றுள்ளது. "கடனறி மரபிற் கைவல் பாண" என்கிறது பதிற்றுப்பத்து (67). வழி வழியாக வரும் மரபினருக்கு மரபு நிலை திரியாமல், மரபு நிலை மயங்காமல் தருவது கடனறி மரபின் இன்றியமையாத பண்பாகும். "குலவிச்சை கல்லாமல் பாகம்படும்" என்கிறது பழமொழி நானூறு (21). பாணர்கள் கடனறி மரபினர் என்பதால் தங்களுக்குரிய கடமைகளைத் தவறாது செய்து வந்துள்ளனர். தம் உயிரினும் மேலான அல்லது நிகரான ஒன்றின்மீது சத்தியம் செய்வது மரபு. "யாழொடும் எடுத்துச் சூள் பலவுற்ற பாணன்" என்கிறது கலித்தொகை (71). யாழ் புதிய மணமகள் போன்றது. இதனால்தான் யாழிசைத்தல் என்பது "கடன் அறிந்து" இயக்குவதில் பாணன் சிறத்தலின் எனும் குறிப்பாகச் சங்க இலக்கியங்களில் பலவிடங்களில் வருகின்றது.

"கைவல் பாணன் கடனறிந் தியக்க" (சிறுபாண். 37)
"கைவல் சீறியாழ் கடனறிந் தியக்க" (புறம். 398)

பாணனின் அறிவுத்திறமும் கற்றல் மரபும் பெருமையுடன் சுட்டப் பெற்றுள்ளன. கல்விக்கும் கணக்குக்கும் 'கோள்' முதன்மையானது. அதனால்தான் கற்கும் சிறப்புடையோர் 'கோளாளர்' எனப்பட்டனர். இத்தகைய மரபைப் போற்றுபவராக விளங்கிய பாணர்களைக் 'கோள்வல் பாணர்' என்றே சங்கச் சான்றோர் குறிப்பிட்டனர்.

பெரும்பாணாற்றுப்படை 'கோள்வல் பாண்மகன்' (பெரும்பாண். 284) என்றே குறிப்பிடுகின்றது. பாணர்கள் கையில் கோல் ஒன்று வைத்திருப்பது வழக்கம் எனத் தெரிகிறது. அதனால்தான் அவர்கள் 'நுண்கோல் அகவுநர்' (அகம். 208) எனப்பட்டனர்.

தமிழில் துறைகள் பல; அகத்துறை, புறத்துறை உள்ளிட்டவற்றில் மேலும் எண்ணற்ற உள் துறைகள் உள்ளன. இசைத் துறையிலும் வாழ்வியல் அனுபவத்திலும் துறை போகியவர்களாகப் பாணர்கள் திகழ்ந்தார்கள். அதனால்தான் அவர்கள் 'துறைபல முற்றிய பைதீர் பாணன்' (மலைபடு. 40) எனப்பட்டனர். தாம் பெற்றிருக்கும் அறிவின் பயனைப் பலரும் பயன்கொள்ளும் வகையில் இவர்கள் செயல் பட்டார்கள். சமூகத்தில் ஒவ்வொரு தனிமனிதனும் குழந்தையாகப் பிறந்து, வளர்ந்து, ஆளாகி, முழுமையடைந்து மறையக்கூடிய வாழ்வில் முதல் பாதியில் மூத்தவர்களிடமிருந்து கற்றுக் கொள்கிறான்; மறுபாதியில் தமக்கடுத்த தலைமுறையினருக்குக் கற்றுக் கொடுக்கிறான். கற்பதும் கற்பிப்பதும் சமூகவயமாக்கத்தில் அடிப்படையானவை.

கலைவாழ்வை மையமாகக் கொண்ட பாண் சமூகத்தாரின் மரபினைக் 'கடனறி மரபு' என்றே இலக்கியங்கள் போற்றுகின்றன. கடன் என்பதற்குக் கடமை, கடப்பாடு எனும் பொருள்கள் உண்டு. ஒவ்வொரு சமூகத்தாருக்குமான பிறவிக் கடப்பாடு மரபுவழி வந்த காலம் ஒன்றுண்டு. பண்பாடென்பது கற்றுக் கொள்ளப்பட்டது; மற்றவரிடமிருந்து பகிர்ந்து கொள்ளப்பட்டது. அதனாலேயே கற்றுக் கொண்டதை, பகிர்ந்து கொண்டதை மற்றவர்க்குக் கற்பிக்க வேண்டும், பகிர்ந்தளிக்க வேண்டும் என்பதும் மரபாகப் பேணப் பட்டது. கற்றதைக் கடைப்பிடித்தலும் மரபாகும். இது சங்ககாலத்தில் 'கோள்' எனப்பட்டது. அதாவது 'கொள்ளுதல்' (ஏற்றுக் கொள்ளுதல்) என்பதாகும். இதனால்தான் பயிலுவோரைக் 'கோளாளர்' என்றனர். 'கொடுப்போர் கொடுப்பவை உளங்கொளல்' என்பதே மரபு. இம்மரபை அடிப்படையாகக் கொண்ட பாணர்கள் 'கோள்வல் பாண்மகன்' (பெரும்பாண். 284) எனப்பட்டனர். இதனாலேயே சங்க இலக்கியங்கள் 'கடனறி மரபு' எனப் போற்றுகின்றன. 'கடனறி மரபிற் கைவல் பாண' என்பது பதிற்றுப்பத்து (67). மன்னர்கள் மரபுநிலை திரியாமல் பரிசில் வழங்க வேண்டும். கலைவாணர்களாகிய பாணர்களும் தம் கடனறி மரபைச் சிறப்பாகக் கடைப்பிடிக்க வேண்டும். கொண்டு கொடுத்தல் சார்ந்த இம்மரபு பாணன் மரபிற்கு அடித்தளமாக இருந்துள்ளது.

மரபுவழிப் பாணருக்குக் கிடைத்த யாழ் மரபுவழிக் கருவியாகும். வழிவழி வந்த கருவியாதலால் அது வழிபடத் தக்கதாய் மாறியது. தம் கடமை புரிவதற்குக் குடிமையின்படி கிடைத்த கொடையாக

இது இருந்தது. அதனாலேயே அது 'கடனிறை யாழ்', 'கையது கடனிறை யாழே' எனப்பட்டது (புறம். 69). தாம் வழிபடும் பொருளை வைத்தே அவர்கள் சூள் செய்துள்ளனர். 'யாழொடும் எடுத்துச் சூள் பலவுற்ற பாணன்' (கலி. 71) எனப்பட்டான் பாணன்.

கடனறி மரபில் காலந்தோறும் மெருகேற்றுதல் இயல்பு. பாணர்கள் தங்கள் கலைத் தொழிலில் மேன்மேலும் சிறப்புகளைச் செய்தனர். 'கைவல் பாணன் கடனறிந்தியக்க' (சிறுபாண். 37). கோள்வல் பாணர்கள் கலைகள் பல கற்றவர்கள். இதனால் இவர்கள் "துறைபல முற்றிய பைதீர் பாணர்" எனப்பட்டனர் (மலைபடு. 40) நல்லதை எண்ணி நயம்பட விரும்பும் வகையில் இவர்கள் பாடுவதால் 'நன்மை நிறைந்த நயவரு பாணன்' (புறம். 308) எனப்பட்டனர். இவ்வாறு குடிவழியில் பழம்புகழ்பெற்ற பாணர் தம் திறத்தால் ஈட்டிய புதிய தகுதியையும் இணைத்துப் புதுப்புகழ் உடையவராக மாறினர்.

'தொல்லிசை நிறீஇய உரைசால் பாண்மகன்' எனச் சான்றோர் இவர்களைப் புகழ்ந்துரைத்தனர் (அகம். 352). வாழ்வின் நீண்ட நெடிய அனுபவங்களால் அறிவிற் சிறந்தோராகப் பாணர்கள் பலர் உருவானார்கள். அவர்களில் ஆண் பாணர் 'முதுக்கு உறைஞர்' என்றும் பெண் பாணர் 'முதுக்கு உறைவி' எனவும் பெயர் பெற்றனர். சான்றோர்களால்

'முதுவாய்ப் பாணன்' (புறம்.319)

எனவும்

'முதுவாய் இரவலன்' (பதிற். 66)

என்றும் அறியப்பட்டனர்.

'ஆண்கடன் உடைமையின் பாண்கடன் ஆற்றிய' (புறம். 201:14)

'பாண்கடன் இறுக்கும் வள்ளியோய்' (புறம். 203:11)

பாணர்களும் புலவர்களும் தம் கலைத்திறனால் வாழ்ந்தவர்கள். பாட்டாலும், இசையாலும் ஆடற் கலையாலும் தம் திறனைக் காட்டிப் பரிசில் பெற்று வாழ்ந்தனர். இதற்காக இவர்கள் இயற்றும் பாடல்களே பரிசிற்றுறைப் பாடல்கள். இவற்றில் 'பரிசில் கடாநிலை', 'பரிசில் விடை' என இருவகைப்படும். மற்றவர்களெல்லாம் பரிசில் பெற்றுவிட்டனர். நான் மட்டும் இன்னும் உன்னிடம் பரிசில் பெறவில்லை; எனக்கும் பரிசில் வேண்டுமென்ற தன் விருப்பத்தைத் தெரிவிக்கும் பாடலே பரிசில் கடாநிலை எனப்படும் (புறம். 11, 101, 136, 139, 158–60, 164, 196–199, 209–11, 266). பரிசில் பெற வந்தவன் அதனைப் பெற்றிருந்தாலும் இன்னும் பெறாமலிருந்தாலும் பரிசளிப்பவனை நோக்கிக் கூறும் விடையே பரிசில் விடையாகும் (புறம். 140, 152,

162, 165, 397, 399). எவ்வகைப் பாடலாயினும் இவையனைத்தும் ஆட்சியாளரின் கொடைச் சிறப்பை விளக்கும் பாடல்களாகவே உள்ளன.

பாணர்கள் பெரும் சுற்றத்துடன் சென்று பொருள் ஈட்டினார்கள்.

'கேடின்றாகப் பாடுனர் கடும்பு என' (புறம். 160: 10)

'பாடுநர் கடும்பும் பையென் றனவே' (புறம். 238: 7)

பாணர்கள் எல்லாச் சூழலிலும் தம் சுற்றத்தாரோடு சென்று வள்ளல்களைச் சந்திப்பார்கள். பொருள் வழங்கும் வள்ளல்களும் பாணனுக்கு மட்டுமின்றி அவனுடன் வந்த சுற்றத்தார்க்கும் பொருள் வழங்கி மகிழ்வித்தனர்.

'இன்றும் வரும்கொல் பாணரது கடும்பே' (புறம். 264: 7)

எனும் அடியானது வள்ளல் இறந்த பின்பும் வருகைதரும் பாணன் சுற்றத்தாரைக் குறிப்பிடுகிறது.

பாணர் கூட்டம்

பாணர்களின் கலைவாழ்வானது ஒரு பெரிய 'குடும்ப'த் திற்குரியதாக அல்லது ஒரு பெரும் 'கலைக்குழு'விற்குரியதாக இருந்துள்ளது. சுற்றத்தினர் அடங்கிய ஒரு கூட்டமாகச் சென்று கலைவாழ்வில் ஈடுபட்டுள்ளனர். இத்தகைய குழு 'ஒக்கல்' (புறம். 159, 224, 320) என்றும், 'கடும்பு' (புறம். 170, 173, 181) என்றும் அழைக்கப் பெற்றது. இது இன்றைய நாடோடியியல் ஆய்வுகளில் 'கூட்டம்' (band) என்பதாக வரையறை செய்யப்படுகிறது.

பாணர்களின் கூட்டம் நாடோடி வாழ்வுக்குரிய ஒரு தனி வகையானதாக இருந்துள்ளது. இன்றைய காலக்கட்டத்திலும்கூட நாடோடிகள் ஒரு குழுவாகச் சேர்ந்து செல்வது வழக்கமாக உள்ளது. இக்குழுவின் எண்ணிக்கையும் அதில் இடம்பெறு வோரின் தன்மையும் அவர்களுடைய சமூக வாழ்வின் விழுமியங்களால் தீர்மானிக்கப்படுகின்றன. நாடாறு மாதம் காடாறு மாதம் என்பது அவர்களுடைய வாழ்வுமுறையாகும். அதுபோலவே பண்டைத் தமிழ்ச் சமூகத்தில் பாணர்களின் கூட்டம் பற்றி அறிவதற்குப் பின்வரும் பல சான்றுகள் கிடைக்கின்றன.

1. இருங்கிளை (மதுரை. 750) – பெருமைமிகு கூட்டம்
2. இரும்பேர் ஒக்கல் (புறம். 60) – பெரிய கூட்டம்
3. காரென் ஒக்கல் (புறம். 141) – பரிசில் பெறுவதற்கு எங்குச்செல்லவேண்டு மென்ற முடிவெடுக்க முடியாமல் தவிக்கும் கூட்டம்

4. கல்லென் சுற்றம் (பெரும்பாண். 21) – அழுகை ஒலியுடைய கூட்டம்

5. பைதற் சுற்றம் (புறம். 2312)– பசியால் வாடியிருக்கும் கூட்டம்.

பாணர் கூட்டம் பெருங்கூட்டமாகும். இது 'இருங்கிளை' எனப்பட்டது (மதுரை.750). இப்பெருங்கூட்டத்தாரை 'இரும்பேர் ஒக்கல்' என்கிறது ஒரு புறப்பாடல் (60). ஒக்கல் என்பது சுற்றத்தைக் குறிப்பதாகும். நாடோடி வாழ்வென்பது எதையும் முன்கூட்டியே தீர்மானித்துவிட முடியாதது. எங்குச் செல்வோம், என்ன கிடைக்கும், எவ்வாறு கிடைக்கும் என முடிவு செய்துவிட முடியாது. ஒரு வகையான 'எதிர்பார்ப்பை' மட்டுமே எப்போதும் நிரந்தரமாக மனத்தில் கொண்டு செயல்படும் வாழ்வு முறையாகும். இத்தகைய மனநிலை கொண்ட பாணர் கூட்டத்தைக் 'காரென் ஒக்கல்' என்கிறது மற்றொரு புறப்பாடல் (141). இதனைப் 'புல்லென்ற சுற்றம்' என்பார் பழைய உரைகாரர் (இளங்குமரன் 1989: 54). வறுமையால் வாடியிருப்பதால் உடலும் முகமும் கறுத்துத் தோன்றுவதால் 'காரென் ஒக்கல்' எனப்பெற்றனர் என ஔவையார் விளக்கம் கண்டார்.

பாணர் சுற்றம் 'கல்லென் சுற்றம்' எனப் பெரும்பாணாற்றுப் படை (21) கூறுகிறது. இதன் பொருள் பாணர்கள் பெருங்கூட்டமாக இருப்பதால் எப்போதும் கூச்சல், • சத்தம் உண்டாக்குபவர்கள் என்பதாகும். எப்போதும் இவர்கள் பசியுடன் இருப்பார்கள் என்பதால் இக்கூட்டத்தார் 'பைதற் சுற்றம்' (புறம்: 212) என்றும் பெயர் பெற்றனர். இவர்கள் பசியும் வறுமையும் துயரும் கொண்டவர்கள் என்பதால் இவர்கள் 'கடும்பின் கடும்பசி' (புறம். 68) எனவும், 'கடும்பினது இடும்பை' (புறம். 173) எனவும் வருணிக்கப்பெற்றனர். பாணர்கள் பெரும்பாலும் கூட்டமாகச் செல்லும் இயல்புடையவர்கள்

'பாணர் வருக! பாட்டியர் வருக!
யாணர்ப் புலவரொடு வயிரியர் வருகென
இருங்கிளை புரக்கும் இரவலர்க்கு எல்லாம்'

(மதுரை. 749–51)

எனும் மதுரைக்காஞ்சி அடிகள் பாணர் கூட்டத்துடன் செல்வதைக் காட்டுகின்றன.

நாடோடிகளின் வாழ்வில் கூட்டமாக ஒழுங்கமைந்து (band organization) செல்லுதல் மிக முக்கியமான முறையாக இருந்துள்ளது. இன்றுங்கூட நாடோடிகளின் வாழ்வு முறையில் இந்தக் 'கூட்டத்தின் ஒழுங்கமைவு' மிக முக்கியமானதாக உள்ளது. சில சமூகத்தில் இரத்த உறவுள்ளவர்கள் அதிகமுள்ள கூட்டமுறை காணப்படும்.

சில சமூகங்களில் மாமன் மச்சான் உறவுள்ளவர்கள் அதிகமுள்ள கூட்டம் காணப்படும். ஆனைமலைக் காடர்கள் மிக உயரமான மலை உச்சியில் தேனெடுக்கச் செல்லும்போது மாமன் மச்சானுடன் மட்டும்தான் செல்வார்கள். மலையிலிருந்து பச்சைக் கொடிகளால் செய்யப்பட்ட ஏணியில் அந்தரத்தில் தொங்கிக் கொண்டு தேன் சேகரிக்க வேண்டும். அண்ணன் தம்பிகள் உடனிருந்தால் பங்காளிக் காய்ச்சலால் உயரத்தில் ஏறும்போது கொடி ஏணியை அறுத்துவிட்டுச் சாகடித்து விடுவார்கள். அதனால்தான் மாமன் மச்சான் உறவுள்ளவரைத் துணைக்கு அழைத்துச் செல்வார்கள்.

நன்நிமித்தம் பார்த்தல்

புரவலரைத் தேடிப் பாணர்கள் செல்லும் பயணமானது 'பாணர் செலவு' என வழங்கப் பெற்றது. அவ்வாறு வெளிப்பயணம் செல்லும் போது பாணர்கள் சொகினம் (சகுனம்) பார்த்துப் புறப்பட்டனர். போருக்குச் செல்லும் வீரர்கள் உருவி (அசரீரி) கேட்டுப் போவது போலப் பாணரும் நன்நிமித்தம் பார்த்துக் கிளம்புவார்கள். குடுகுடுப்பை நாயக்கர்; (ஜாமகோடங்கி), பூம்பூம் மாட்டுக்காரர் போன்ற இன்றைய நாடோடிச் சமூகத்தாரும் விரிவான சகுனமுறைகளைப் பின்பற்றுகின்றனர் (பக்தவத்சல பாரதி 1994).

பாணர்களின் பண்புகள்

1. தமது வறுமை போக்க விறலியுடன் மன்னனைக் காணச் செல்வர் (புறம். 64).
2. பூட்கை இல்லோன் யாக்கைபோலப், பெரும்புல் என்ற இரும்பேர் ஒக்கலை (புறம். 69).
3. பசியுடன் மன்னரிடம் செல்வார்கள் (புறம். 136,143).
4. காலையிலும் இருள் வரவும் செவ்வழிப்பண் பாடுவார்கள்; காலையில் மருதப் பண் பாடுவார்கள் (புறம். 147).
5. பாடினி வேந்தனின் மறம் பாடுவாள்; மறம் பாடிய பாடினி வேந்தனிடம் இழை பெறுவாள் (புறம். 11).
6. பாணருடன் ஆடிப்பாடி மன்னருடன் செல்வார்கள் (புறம். 109).
7. மன்னனின் நாட்டைப் புகழ்ந்து பாடுவார்கள் (புறம். 146).
8. யாழ், ஆகுளி, பதலையொடு, விறலியுடன் தம் வறுமை நீங்க மன்னனைக் காணச் செல்வார்கள் (புறம். 64).
9. மன்னனிடம் விறலியர் பாட ஏனையோர் பல்லியங்கள் வாசிப்பார்கள் (புறம். 152; மலைபடு. 532–544).
10. விறலியும்(பாடினி) பாணனும் சேர்ந்தே வேந்தனைக் காணச் சென்றனர்; விறலியுடன் காணச் சென்றால் பரிசில் பெறலாம் (புறம். 70,109).

11. இசைக்கருவிகளை வழிபட்ட பின்னரே வாசிப்பார்கள் (புறம். 399). யாழில் உறையும் தெய்வம் ‘மாதங்கி’ எனப்படும்.
12. கானுறை தெய்வங்களை வழிபட்டுச் செல்வார்கள் (மலைபடு. 225, 233).
13. தீய நிமித்தங்கள் நிகழும்போது ‘கள்ளி நீழல் கடவுளை’ வாழ்த்திச் செல்வார்கள் (புறம். 260).

பாணர் வறுமை

பாணர்கள் இயல், இசை, நாடகமெனப் பலதுறை வல்லுநர் களாக இருந்தாலும் அவர்களின் புலமைக்கேற்ற பொருள் வளமில்லாமல் இருந்தார்கள்; வறுமையில் வாடினார்கள். பெரும்பாலான பாணர்கள் வறுமை நீங்காச் சூழலிலேயே வாழ்ந்து வந்தார்கள்.

‘வறுமையர் பாணர்
பூஇல் வறுந்தலை போல’ (குறுந். 19:1–2)

‘பாணர் காண்க இவன் கடும்பினது இடும்பை’ (புறம். 173–2)

எனும் பாடலடிகள் பாணர்களின் வறுமை நிலையை உணர்த்து கின்றன.

பாணர்கள் தாங்கள் செல்லும் இடங்களுக்கெல்லாம் மண்டையை (உண்கலம்) உடன் கொண்டு செல்வார்கள். பாரி வள்ளல் பாணர்களின் மண்டை நிறையக் கள் வழங்கி மகிழ்வித்தான் என்பதைப் ‘பாணர் மண்டை நிறையப் பெய்ம்மார்’ (புறம். 115:2) எனும் அடி புலப்படுத்துகின்றது. பசியால் வாடிய பாணர்கள் மண்டை கொண்டு உணவு பெற்றுப் பசியாறினர்.

பாணர்களின் வாழ்வு வறுமை, வளம் என இரு துருவங்களையும் சந்திப்பதாக உள்ளது. ஏற்றம் இறக்கம் மிகுந்த வாழ்வு அவர்களுக் குரியதாக உள்ளது. உப்பு இல்லாத கீரையைச் சமைத்துண்ணும் வறிய வாழ்வையும் கொண்டிருந்தனர். அரசனோடு இருந்து இராச போக வாழ்வையும் அனுபவித் துள்ளனர். பெரும்பாணாற்றுப்படை, சிறுபாணாற்றுப்படை, பொருநராற்றுப்படை ஆகிய மூன்றிலும் இடம்பெறும் உள்ளடக்கத்தினை அம்மன்கிளி முருகதாஸ் (2006: 138–140) விளக்குகிறார்.

பரிசில் வகைகள்

பரிசில் வாழ்க்கையே பாண் மரபின் சிறப்பைப் பேசுவதாகும். பாணர்கள் மன்னர்களை வாழ்த்திப் பாடுவதும் வள்ளல்களைப் போற்றிப் பாடுவதும் பரிசில் பெறுவதற்கேயாம். அவர்களும் பாண் குடியினரின் தகுதியறிந்து கொடைமடம் படுத்து வேண்டியவை யெல்லாம் வாரி வழங்கியிருக்கிறார்கள்.

சங்ககாலப் பாணர்கள் பெற்ற பரிசிலில் யானையும் குதிரையும் இடம்பெற்றன என அறியும்போது மன்னர்களின் கொடைத் தன்மையின் உயர்வினைப் புரிந்துகொள்ள முடிகிறது. ஆய் அண்டிரன் களிற்றினைப் பரிசிலாகத் தந்துள்ளான். பாண்டிய மன்னன் போரில் வென்ற களிறுகளைப் பரிசிலாகக் கொடுத்துள்ளான். பாணர்கள் வியக்கும் வண்ணம் நெடுஞ்செழியன் யானைகள் பலவற்றை வழங்கியிருக்கிறான்.

'பாடு இன் பனுவல் பாணர் உய்த்தெனக்
களிறில வாகிய புல்லரை நெடுவெளில்' (புறம். 127:2–3)

'. . . . . . அமர் அடுதொறும்
களிறுபெறு வல்சிப் பாணன்' (அகம். 106: 11–12)

'பாணர் உவப்பக் களிறு பல தரீஇ' (மதுரை. 219)

'களிறுபெறு வல்சிப் பாணன்' (நற். 310: 9)

பொறையன் எனும் மன்னன் பாணர்களுக்கு விலையுயர்ந்த நல்ல குதிரைகளைப் பரிசிலாக வழங்கியுள்ளான் என்பதைப் பின்வரும் நற்றிணைப் பாடலடிவழி அறிகிறோம்.

'. . . . . பாணர்
பரிசில் பெற்ற விரிஉளை நல்மான்' (நற். 185: 3–4)

பாணர் பெற்ற கொடைகள்

1. மன்னர்கள் தம் வாழ்வியல் விழுமியங்களில் பாணர்க்குப் பரிசில் கொடுப்பதற்காக அவர்களை வரவழைப்பதும் தம் கடமையெனப் ('பாண்கடன்') போற்றினர். 'ஆண்கடன் உடைமையின் பாண்கடன் ஆற்றிய' (புறம். 201: 14) 'பாண்கடன் இறுக்கும் வள்ளியோய்' (புறம். 203:11) எனும் அடிகள் இதனைப் புலப்படுத்துகின்றன.
2. பாணர்கள் மனநிறைவு கொள்ளும்படி பல்வேறு வகையான பொருட்களைப் பெற்றனர் (புறம். 34, பதி. 32,37).
3. மன்னர்கள் முதலில் பாணர்களின் பசியினைப் போக்கினர் (புறம். 34, 68, 136, 212, 239, 324, 327; பதி. 38, 65); மது கொடுத்து மகிழ்வித்தனர் (புறம். 115).
4. பாணர்கள் கிழிந்த ஆடைகளுடன் சென்றனர். மன்னர்கள் அவற்றைக் களைந்து புத்தாடை அணிவித்தார்கள் (புறம். 69, 136, 138, 376, 398).
5. புலமைமிக்க பாணர்க்கு மன்னர்கள் தங்கத்தாலான பொற்றாமரைப்பூக் கட்டிப் பெருமைப்படுத்துவார்கள். 'சூடாய்

பொலந்தாமரைப் பூம்பாணரொடு' (புறம். 12, 361), 'ஆடும் வண்டு இமிராத் தாமரை' (புறம். 69: 20) எனும் பாடலடிகள் இதற்குச் சான்றாகும்; தாம் அணிந்திருந்த ஆரம் கொடுப்பர் (புறம். 150); தாம் அணிந்த கடகம் ஈவர் (புறம். 150).

6. மன்னர்கள் தாம் போரில் வென்ற யானைகளையும் (அகம். 106, புறம். 127, மதுரை. 219, நற். 310) குதிரைகளையும் (நற். 185) பரிசிலாகத் தந்தார்கள்.

7. சீறூர் மன்னர்கள் தம் ஊர்கள் சிலவற்றைப் பரிசிலாக வழங்கினார்கள். 'பாணர்க்கு ஒக்கிய நிரம்பா இயல்பின் கரம்பைச் சீறூர்' (புறம். 302: 6–7) வழங்கப்பட்டுள்ளது.

8. பாணர்களுக்கு மட்டுமல்லாமல் அவருடன் பெருங்கூட்டமாக வரும் பாணர் சுற்றத்தாருக்கும் 'இன்னும் வரும்கொல் பாணரது கடும்பே' (புறம். 264: 7) என உணவும் பொருளும் கொடுத்து மன்னர்கள் பாண்கடன் ஆற்றியுள்ளனர். 'பாணொக்கர் கடும்பு புரப்பர்' (புறம். 224) 'தங்கினை சென்மோ பாண' (புறம். 320–15) எனப் பாணனைத் தங்கிச் செல்லுமாறு வேண்டுவர்.

பாணரின் பேருள்ளம்

பாணர்கள் வெறும் பரிசில் பெறுவதையே நோக்கமாகக் கொண்டவர்கள் அல்லர். மன்னர்களின் துயர் நீக்குவதையும் உயர்ந்த பரிசிலாகக் கருதினார்கள். பேகன் தன் தலைவியுடன் முரண்பட்டுப் பிரிந்து தவிக்கும்போது "அறம் செய்தீமோ! அருள் வையோய்" எனக் கூறி, நீவிர் குதிரை பூட்டிய தேரினைச் செலுத்தித் தலைவியை அடைந்து குடும்பம் நடத்தினால் அதுவே அதுவே பாட்டுக்கு நீவிர் தந்த பரிசாக ஏற்றுக்கொள்வோம் என வேண்டினார்கள். இவ்வாறு இல்லறம் பேணவேண்டும் என்ற அறக்கொள்கையைப் பாணர்கள் போற்றினார்கள் (புறம். 144–147).

மன்னரின் பேருள்ளம்

மன்னர்களும் பேருள்ளம் படைத்தவர்களாய் விளங்கினார்கள். பாணர்கள் தம்மைத் தேடிவராதபோது அவர்களை அழைத்து வரத் தேரையனுப்பி அழைத்து வந்து வேண்டுவனவெல்லாம் கொடுத்துச் சிறப்பித்த மன்னனைப் பதிற்றுப்பத்து கூறுகிறது.

'வாரார் ஆயினும் இரவலர் வேண்டித்
தேரின் தந்தவர்க்கு ஆர்பதன் நல்கும்
நகைசால் வாய்மொழி இசைசால் தோன்றல்'

(பதிற். 55: 10–12)

மறுபங்கீடு செய்தல்

கலைவாழ்வில் ஈடுபட்ட பாணர்கள் கலை வளர்ச்சியிலும், கலைகளைக் கற்பித்தலிலும், கலைகளைப் பரப்புவதிலும், கலைகளை ஆராய்ச்சி செய்வதிலுமே தங்கள் வாழ்வைச் செலவழித்தார்கள். கலை வாழ்வில் தம்மை முழுமையாக ஈடுபடுத்திக் கொண்டதால் தம் வாழ்வைக் கலைக்காகவே அர்ப்பணித்துக் கொண்டனர். இத்தகையவர்களை வேந்தர்கள், குறுநில மன்னர்கள், வள்ளல்கள், பொதுமக்கள் எனச் சமூகத்தில் அனைத்துத் தரப்பாரும் ஆதரித்தனர்.

பாணர்கள் தாம் பெற்ற பொன்னையும் பொருளையும் சேமித்தார் இல்லை. அன்றாடத் தேவைக்கு மிஞ்சியதை மற்றவர்களுக்குக் கொடுத்து மகிழ்ந்தனர். உபரி (surplus), சேமிப்பு (savings) இரண்டுமற்ற ஒரு பழங்குடிப் பண்பைக் கொண்டவர்களாக இவர்களுடைய வாழ்வு இருந்தது. எவ்வளவு பொருள் கிடைத்தாலும் தம் நுகர்வுக்குக் கூடுதலானவற்றை எல்லார்க்கும் வழங்கி மகிழ்ந்தார்கள்.

'பசித்த ஒக்கல் பழங்கண் வீட' (புறம். 389)
'இரும்பேர் ஒக்கல் பெரும்புலம்பு அகற்ற' (புறம். 390)

எனும் அடிகள் மூலம் இதனை அறியலாம். பாணர்கள் தாம் மட்டுமல்லாது தம் கூட்டத்தையே வாழ்விக்க வேண்டியவர் களாக இருந்தனர். பழங்கள் நிறைந்த மரத்தைப் பறவைக் கூட்டங்கள் நாடிச் செல்வது போலப் பாணர்களும் கூட்டம் கூட்டமாகச் சென்றார்கள். பழ மரத்தையும் பறவைகளையும் உவமை காட்டி விளக்குவதன் மூலம் பாணர் கூட்டத்தின் தன்மையைப் புரிந்து கொள்ள முடிகிறது.

'கனிபொழி கானம் கிளையொடு உணீஇய
துனைபறை நிவக்கும் புள்ளினம் மான' (மலைபடு.54–55)

பாணர்களில் பலர் தாம் துய்ப்பதற்கு மட்டுமின்றிப் பிறர்க்குக் கொடுப்பதற்காகவும் பரிசில் பெற்றனர்.

'நிறன் உற்ற அராஅப் போலும்
வறன் ஒரீஇ – வழங்கு வாய்ப்ப
விடுமதி அத்தை, கடுமான் தோன்றல்' (புறம். 382)

நல்ல நிறத்துடன் இருக்கும் பாம்பு தன் தோலை உரித்துப் புதுப்பொலிவு பெறுவதுபோலப் பரிசில் கொடுத்து எம் வறுமையை நீக்கி வழியனுப்புவாயாக என்று பாணன் கூறும் கூற்று இவர்களுடைய வாழ்வு வறுமையைக் காட்டுகிறது. பாணர் களின் வாழ்வு கவலையில்லாத பறவைகளின் வாழ்க்கை போன்றதாகும்.

சுற்றித் திரிந்தால் வாழ்;ந்துவிடலாம் என்ற கொள்கையுடையவர்களாய் இருந்தார்கள்; 'யாதும் ஊரே' என்று திரிந்தார்கள்.

'ஏற்றுக உலையே! ஆக்குக சோறே!
கள்ளும் குறைபடல் ஓம்புக! ஒள்ளிழைப்
பாடுவல் விறலியர் கோதையும் புனைக!
அன்னவை பிறவும் செய்க!' (புறம். 172)

எனும் புறநானூற்றுப் பாடல் பாணர்களின் நம்பிக்கையைப் பறைசாற்றும் பாடலாகும். மன்னன் பிட்டனும் அவனது தலைவனாகிய சேரனும் இருக்கும்போது பாணருக்கும் பொருநருக்கும் கவலையில்லை; ஏற்றுக உலையே, ஆக்குக சோறே எனத் தயார்படுத்தும் கூற்று இதன்வழி வெளிப்படுகிறது.

பொருள் வேண்டி வந்த பரிசிலர்க்கு வரிசையறிந்து வழங்கும் திறன் கொண்ட மன்னர்களைப் பல பாடல்கள் குறிப்பிடுகின்றன.

'வரிசை அறிதலும் வரையாது கொடுத்தலும்
பரிசில் வாழ்க்கைப் பரிசிலர் ஏத்த' (சிறு. 216–217)

சேர மன்னர்கள் பரிசிலரின் பாதுகாவலர்கள் எனப் பதிற்றுப் பத்து சிறப்பிக்கின்றது. அவர்களுடைய நிழலில் வாழ்பவராகப் பரிசிலர் பின்வருமாறு காட்டப்பட்டுள்ளனர்.

'வயவர் வேந்தே பரிசிலர் வெறுக்கை' (பதிற். 15: 21)

'பரிசிலர் வெறுக்கை பாணர் நாளவை' (பதிற். 38: 9)

'பாணர் புரவல பரிசிலர் வெறுக்கை' (பதிற். 65: 11)

'பரிசிலர் கோமான்' (குறு. 59: 1)

'வான்ஏறு புரையும்நின் தாள்நிழல் வாழ்க்கைப்
பரிசிலர் செல்வம்' (புறம். 265: 6–7)

இன்னொருபுறம் பரிசிலர் எண்ணிச் சென்றதைவிட பெருமளவு பொருளை மன்னர்கள் வாரி வழங்கியதையும் அறிய முடிகிறது. பரிசிலர் எண்ணியதைவிட யானைகளையும் பரிசாகப் பெற்றதைப் பின்வரும் அடிகள் கூறுகின்றன.

'பெற்று ஆனாரே பரிசிலர் களிறே' (பதிற். 47: 2)

'பாவடி யானை பரிசிலர்க்கு அருகா' (புறம். 233: 2)

'மன்றுபடு பரிசிலர்க் காணின் கன்றொடு
கறையடி யானை இரியல் போக்கும்' (புறம்.135: 11–12)

பறம்பு மலையின் முந்நூறு ஊர்களையும் பரிசிலர்க்குக்

கொடுத்தவன் அம்மன்னன் என ஒரு பாடல் தெரிவிக்கின்றது.

'முந்நூறு ஊரும் பரிசிலர் பெற்றனர்' (புறம். 110–4)

சீறூர் மன்னன் ஒருவன் தனக்குரிமையுடைய ஊர்களில் சிலவற்றைப் பாணர்களுக்கு வழங்கி மகிழ்ந்தான் எனப் புறநானூறு வழி அறிய முடிகிறது.

'. . . . . . பாணர்க்கு ஒக்கிய
நிரம்பா இயல்பின் கரம்பைச் சீறூர்' (புறம.; 302:6–7)

இந்த ஊர்கள் குறுகிய வழிகளையும் கரம்பைகளையும் கொண்டவை என்றும் அறிய முடிகிறது.

இரவலர் பரிசில் வேண்டும்போது வரிசையறிந்து அள்ளித் தருமளவிற்குப் பொருளுமில்லை; இல்லையென்று திருப்பி யனுப்பும் ஈகை குணமற்றவனுமல்ல என்பதை

'நிரம்பாது கொடுக்குஞ் செல்வமுமிலனே
இல்லெனமறுக்கும் சிறுமையுமிலனே' (புறம். 180: 1–2)

எனும் பாடல்வழி அறியலாம். இரவலர் இரக்கும்போது பரிசில் கொடுப்பதற்காகப் போரிடச் சென்றவனாக ஒரு குறுநில மன்னன் பாடப்பெற்றுள்ளான் (புறம். 180). இந்த வன்புலக் கிழார்கள் வேந்தர்களின் ஆதரவில் அல்லது அவர்களுடைய ஆட்சியின் கீழ் வாழ்ந்தவர்களாக இருந்துள்ளனர். சில நேரங்களில் பொருள் வளமில்லாதவர்களாக இருந்துள்ளனர். பாணர்கள் தம்மிடம் பரிசில் வேண்டி வந்த பிறகே, கொல்லனிடம் வேல்வடித்துத் தருமாறு வேண்டி, அதன் பின்னர் வேட்டைக்குச் சென்று பாணர்களுக்கு உணவளித்தனர். வேந்தர்கள் போல பொற்றாமரையும் தேரும் தரமுடியாவிட்டாலும் பசித்த வேளைக்கு உணவளிக்கும் ஈகைக் குணம் மிகுந்தவர்களாக இருந்துள்ளார்கள்.

'இலனென்னும் எவ்வம் உரையாமை ஈதல்
குலனுடையான் கண்ணே உள' (குறள். 223)

ஈதல், பெறுதல் இரண்டுக்கும் விழுமிய கருத்துக்களைப் பண்டைத் தமிழர் போற்றி வந்துள்ளனர். அவர்கள் மூன்று முக்கியமான விழுமியங்களைப் போற்றி வந்தார்கள்.

1. இவன் இல்லாதவன் என்று பழிக்காமல் கொடுப்பது.
2. என்னிடம் ஏதுமில்லை என்று சொல்லாமல் கொடுப்பது.
3. என்னிடம் பொருளில்லை என்னும் இழிவினை இரவலன் கூறும் முன்பாகவே அவனுக்கு ஈதல்.

சங்ககாலப் பாண் சமூகத்தார்

சங்ககாலத்தில் எண்ணற்ற ஊர்சுற்றும் கலைஞர்கள் வெவ்வேறு பணிகளைச் செய்து வந்தார்கள். அவர்களில் பாணர், பொருநர், கூத்தர், விறலியர், கோடியர், வயிரியர், கண்ணுளர், கிணைவர், துடியர், அகவுநர், கட்டுவிச்சியர், குறவர், இயவர் போன்றோர் முக்கியமானவர்கள்.

பாணர்

பாணர்களில் பெரும்பான்மையானவர்கள் பாடுவதிலும் இசைக் கருவிகள் கொண்டு இசைப்பதிலும் வல்லவர்கள். தொல்காப்பியப் பொருளதிகாரம் இசைப்பாணர், யாழ்ப்பாணர், மண்டைப்பாணர் எனும் மூவகைப் பாணர்களைக் கூறுகிறது. பண்ணிசைப்போர் இசைப் பாணர் எனவும், யாழ்க் கொண்டு பாடியோர் யாழ்ப்பாணர் எனவும், மண்டை எனும் பாத்திரத்தை வைத்திருந்தோர் மண்டைப்பாணர் எனவும் பெயர் பெற்றனர். யாழ்ப்பாணர்களில் யாழ்க்கருவியின் அளவைப்; பொறுத்துச் சிறுபாணர், பெரும்பாணர் என இருவகைப் பட்டனர். சிறிய யாழ்க் கொண்டு பாடியவர்கள் 'சிறுபாணர்' அல்லது 'சீறியாழ்ப்பாணர்' எனப்பட்டனர். அவ்வாறே, பெரிய யாழைப் பயன்படுத்தியவர்கள் 'பெரும்பாணர்' அல்லது 'பேரியாழ்ப்பாணர்' என்றழைக்கப்பட்டனர்.

இசைப்பாணர்கள்	–	வாய்ப்பாட்டு இசைப்பவர்கள்
யாழ்ப்பாணர்	–	நரம்புக்கருவி இசைப்பவர்கள்
மண்டைப்பாணர்	–	தோற்கருவி இசைப்பவர்கள்

சங்ககாலத்தில் 'மணப்பறை', 'பிணப்பறை', 'பறை சாற்றினான்' போன்ற வழக்குகள் இருந்ததைக் காணும் போது பறை என்பது பல்வேறு தோற்கருவிகளைக் குறித்து நிற்பதை அறியலாம். இப் பறைகளை அடிப்பவர் பறையர் எனப்பட்டனர். தொடக்கக் காலத்தில் தோற்கருவிகளுக்கு ஒரு பொதுப் பெயராகப் பறை வழங்கப்பெற்றது. அக்காலக்கட்டத்தில் ஏறக்குறைய 70 வகையான தோற்கருவிகள் இருந்துள்ளன என்கிறார் பறை குறித்துத் தனிநூல் ஒன்றினை எழுதியிருக்கும் மு. வளர்மதி (2009: 16). இப்பெயர் சங்ககாலம் தொடங்கிப் பிற்காலத்தில் பிணப்பறை அடிப்பவரை மட்டும் குறித்து நின்ற நீண்ட வரலாறு வரை விளக்குகிறார்.

பண்டைக் காலத்தில் மண்டை எனும் பெயர் பறைக்கு வழங்கி வந்த மறுபெயராகும். பறைகளை அடித்த பாணர்கள் 'மண்டைப் பாணர்கள்' எனப்பட்டனர். பிற்காலத்தில் மண், மரம், பித்தளை முதலியவற்றால் செய்து தோற்கட்டிய பறை களையும் பழைய பெயராலேயே மண்டை என்று வழங்கியது ஒரு வகை உவமையொடு பெயராகும் என்கிறார் இரா.இளங்குமரன் (1989: 38).

மண்டை என்பது பறையின் பெயர் என்பதைப் பாவாணர் விளக்கியுள்ளதை இங்குக் கருத்தில் கொள்ள வேண்டும். பண்டைக் காலத்தில் 'பறை' என்பதற்கு மண்டை எனும் வேறொரு பொருள் வழக்கில் இருந்திருக்கிறது. பறைகளை அடித்த பாணர்களே மண்டைப் பாணர் எனப்பட்டனர். மண்டையோடு போன்று காட்சியளித்தது அப்பறை. மரம், பித்தளை முதலியவற்றால் வளையம் செய்து அதன் மேல் தோற் கட்டிய கருவியாகப் பறை காணப்பட்டது. இன்றும் தோற்கருவிகளுக்குப் பொதுப் பெயராகப் பறை வழக்கில் உள்ளது. 'தெய்வம் உணாவே மாமரம் புள்பறை' எனும் கருப்பொருள் பற்றிய தொல்காப்பிய நூற்பாவும், 'அனிச்சப்பூக் கால்களையாள் பெய்தாள் நுசப்பிற்கு, நல்ல படாஅ பறை' எனும் திருக்குறளும் தோற்கருவிகளுக்குப் பொதுப் பெயராகப் பறை விளங்கியது என்பதைக் கூறுகின்றன. பல்வேறு வகையான பறைகளையும் அடித்துக் கொண்டிருந்த பாணர்கள் சங்ககாலக்கட்டத்தில் இசைக் கருவிகளுக்கேற்ற சமூகப் பிரிவுகளாகப் பிரிந்து, படிநிலையாலும் தரநிலையாலும் வேறுபட்டவர்களாகப் பிரிந்து காணப்பட்டனர்.

இசையானது 'வாயிசை', 'கருவியிசை' என இரு வகைப்படும். இவ்விரு இசைகளிலும் பாணர்கள் திறம்பெற்றுத் தேர்ந்த கலைஞர்களாய் இருந்துள்ளனர். முன்னவர் 'பாடற் பாணர்' (சிலப். 4: 186) 'குரல்வாய்ப் பாணர்' (சிலப். 4: 200) என்றும், பின்னவர் கருவிப் பெயர்களாலும் அறியப் பெற்றனர். 'குழற்பாணர்' என்பார் இதில் ஒரு வகையினர். சிலப்பதி காரத்தில் வரும் 'பெரும்பாண்' என்பதற்குக் குழலாமுதலோர் என்று அரும்பத உரைவகுத்ததால் (இந்திர. 38) அறியலாம். இதனாலேயே நச்சினார்க்கினியர் பாணர்கள் மூவகையினர் என்று கூறாமல் 'பலராம்' என்று கூறியுள்ளார் (தொல். புறத். 36).

பெரும்பாணர்கள் உயர்குடி மக்களுக்கும், இசை ஆர்வலர் களுக்கும் யாழிசை கற்பித்தனர். சிறுபாணர்களோ வேந்தர்கள், குறுநில மன்னர்கள், முதுகுடி மன்னர்கள், சீறூர் மன்னர்கள், நிலக்கிழார்கள், பெருந்தனக்காரர்கள், இன்னும் பிறவகையான முக்கியத்தவர்களை விதந்து போற்றிப் பரிசில் பெற்று வாழ்ந்தனர். இன்னும் சில பாணர்கள் சிற்றூர்களில் வாழ்ந்த பல குடும்பத்தாரோடு நெருக்கமான உறவு கொண்டிருந்தனர். இப்பாணர்கள் புறநகர்ப் பகுதிகளில் பாண்சேரி எனும் சிறு குடியிருப்புகளில் வாழ்ந்ததாக மதுரைக்காஞ்சி குறிப்பிடுகிறது.

தலைவியின் களவு வாழ்வுக்கு உதவுபவர்களாகவும் சில பாணர்கள் இருந்துள்ளனர். மிகச் சில பாணர்கள் தலைவனையும் தலைவியையும் ஒன்று சேர்ப்பதற்காகத் தூது சென்றதைத் "தண்ணம்

துறைவன் தூதொடு வந்த, பயன் தெரிபனுவற் பைதீர் பாண" (நற். 167: 5–6) எனும் அடிகள் கூறுகின்றன. இவ்வாறு தூது செல்லும் காலத்தில் பாணர்கள் பொய்யர்களாக இருந்ததனால் தலைவி பாணனை இழிவாகவும் பேசியிருப்பதைக் குறுந்தொகை (127:4–6) கூறுகிறது. தலைவனுக்கும் தலைவிக்கும் இடையிலான ஊடலைத் தணிக்கும் பொருட்டுப் பாணர்கள் பொய்கள் பலவற்றைக் கூறியதைப் "பாணன் பொய்யன் பலசூ ளினனே" (ஐங். 43) என்றும், "யாணரூர நின் பாண்மகன், யார் நிலஞ் சிதையப் பொய்க்குமோ இனியே" (ஐங். 47) என்றும் விவரிக்கும் அடிகள் மூலம் அறிய முடிகிறது. இன்னும் சில சூழல்களில் தலைவனுக்கும் பரத்தையர்களுக்கும் உதவியவர்களாகவும் இருந்துள்ளனர். சிறுபாணர்களில் இன்னொரு வகையினர் வறுமையைப் போக்க மீன்பிடித்தும் வாழ்ந்துள்ளனர்.

சங்க இலக்கியங்களில் பல்வேறு தோற்கருவிகளும் (தடாரி, முழவு, பறை, துடி, ஆகுளி, எல்லரி, பதலை), துளைக் கருவிகளும் (குழல், கொம்பு, தூம்பு, நெடுவாக்கியம்), நரம்புக் கருவிகளும் (சீறியாழ், பேரியாழ்) பயன்பாட்டில் இருந்ததை அறியமுடிகிறது. இந்த இசைக் கருவிகள் எவ்வாறு இசைக்கப்பட்டன என்பது பல்வேறு இடங்களில் கூறப்பட்டுள்ளன (பெரு.11–19, சிறு.30).

பாணர்கள் கலப்பையெனும் பெரிய பையில் முழவு, ஆகுளி, பாண்டில், உயிர்த்தூம்பு, குறும்பரந்தூம்பு, குழல், தட்டை, எல்லரி, பதலை (வடநாட்டில் இன்று தபேலா என்று வழங்கப்படுகிறது) போன்ற பலவகையான இசைக்கருவிகளைக் கட்டித் தூக்கிச் சென்ற காட்சி யானது வேரில் காய்த்துத் தொங்கும் பலாப்பழங்களைப் போல இருந்தது என்று மலைபடுகடாம் (1–15) கூறுகிறது.

பாண்மரபினர் மன்னன் புனலாடிய காலத்தில் கலை நிகழ்ச்சிகள் நடத்தி அவனை மகிழ்வித்துள்ளனர். அவ்வாறே போர்ப் பாசறைகளில் மன்னன் பாடி அமைத்துத் தங்கியிருந்த காலத்தில் பாண்மரபுக் கலைஞர்கள் கலைநிகழ்ச்சிகளை நடத்தி அவனை மகிழ்வித்துள்ளனர் (பதி.61: 15–17). இவ்வாறு பாணர்கள் பல்வேறு நிலைகளில் நிலைகுடிகளின் வாழ்வியலோடு தொடர்பு கொண்டிருந்தனர்.

சங்கப் பாடல்களைப் பாடியவர்களில் மிக முக்கியமானவர்கள் பாணர்கள். பாண் இசைத்தவர்கள் பாணர் எனத் தொழிலாகு பெயராகவோ பண்பாகு பெயராகவோ உருவானது. 'பாணர்;' என்ற சொல 'பண்' என்பதன் அடியாகப் பிறந்தது. பண் என்பது பாடலையும் இசையையும் குறிக்கும் (DED. 3351). பண்ணை இசைத்தவர்களே பாணர்கள் எனப்பட்டனர் (வரதராசன் 1973: 7). பாணர்களின் பாடல்களில் பண் முக்கியத்துவம் பெற்றிருந்தது.

பாலைப்பண், மருதப்பண், குறிஞ்சிப் பண், முல்லைப் பண் போன்ற பண்கள் சங்க இலக்கியத்தில் பெரிதும் இடம்பெற்றுள்ளன.

பாணர்கள் ஆற்றுப்படைக்குரியவர்கள் எனறு தொல்காப்பியம் கூறுகிறது. இவர்கள் குழு நிலை சார்ந்தவர்கள். கூட்டமாகவே ஊர் ஊராய்ச் சென்றுள்ளனர். இதனைச் சங்க இலக்கியம் முழுவதும் காண முடிகிறது.

பாணர்களுக்கு யாழ் முதன்மையானது. யாழ் இசைத்தே அவர்கள் பாடியுள்ளனர். அவர்கள் குழுவாகவும், ஊரூராகவும் பாடிச் சென்றதை ஆற்றுப்படைப் பாடல்களும் ஏனைய சங்க இலக்கியப் பாடல்களும் காட்டுகின்றன.

பாணர் கூற்று

'கற்பும் காமமும் நற்பால் ஒழுக்கமும்,
மெல்லியற் பொறையும், நிறையும் வல்லிதின்
விருந்து புறந்தருதலும், சுற்றமும் ஓம்பலும்,
பிறவும் அன்ன கிழவோள் மாண்புகள்,
முகம்புகல் முறைமையின் கிழவோற்கு உரைத்தல்
அகம்புகல் மரபின் வாயில்கட்கு உரிய' (தொல். 1098)

கணவனே தன் தலைவன் என்ற மனத்திண்மையும், மாறாத அன்பும் நன்றின்பால் உய்க்கும் ஒழுக்கமும், மென்மைத் தன்மையால் பிறரைப் பொறுக்கும் தன்மையும், மறைபுலப்படாமல் ஒழுகும் நிறையும், சமையல் தொழில் வல்லமையால் விருந்தினரைப் பாதுகாத்தலும், சுற்றத்தாரைக் காத்தலும் இவை போன்ற இன்ன பிறவும் தலைவியின் பண்புகளாகும். ஆதலால் தலைவியின் நற்செயல்களை முகம் மகிழ்ந்து கேட்கும் நிலையில் தலைவனிடம் உரைப்பது அக் குடும்பத்தோடு தொடர்ந்து பழகும் பாணர் போன்றோர் கூற்றுகளாக அமையும் என்று தொல்காப்பியர் வரையறுத்துள்ளார்.

பொருநர்

பொருநர்கள் பிறவகைக் கலைஞர்களிடமிருந்து சற்று வேறுபட்டவர்கள். இவர்கள் அரசர்களோடும் தலைவர்களோடும் நெருக்கமான உறவு கொண்டிருந்தனர். போரிலும் அரண்மனையிலும் பொருநர்கள் அரசர்களுடன் அருகில் இருந்தனர். மற்ற கலைஞர்களை விடப் பொருநர்கள் குறைவாகவே வெளியிடங்களில் அலைந்து திரிந்தனர். போர்ப்பாணர் பற்றிய புறநானூற்றுப் பாடலொன்று (382: 1–7) இக்கருத்தைத் தெளிவாக்குகின்றது. இப்பாடலில் பொருநரின் கூற்று பின்வருமாறு அமைகிறது. "நான் வளமான சோழநாட்டுப் பொருநன். கடலில் பகைவரை வென்று அவர்கள் கலங்களிலிருந்து

கொண்டுவந்த பொருள்கள் எங்களிடம் உள்ளன. தலையணி உடைய நல்ல குதிரைகளின் தலைவனாகிய நலங்கிள்ளியின் பொருநராவோம். நாங்கள் பிறரைப் பாடுவதில்லை. பிறரிடமிருந்து பரிசில் பெறுவதில்லை. எங்கள் அரசனின் புகழை மட்டுமே நாங்கள் எப்போதும் பாடுவோம் (புறம். 382: 1–7). இவ்வாறு பாடித் தான் பெற்ற மகிழ்ச்சியான அனுபவங்களைப் பொருநராற்றுப்படையில் 64ஆம் அடியில் தொடங்கி 65 அடிகளில் மிக நீண்ட வருணனையோடு விளக்கும் காட்சியைக் காணமுடிகிறது. குறிப்பிட்ட மன்னர்களின் அரண்மனைகளை மட்டும் சார்ந்து வாழும் 'மன் மகளிர்', 'சாயினத்தார்' போன்றோரும் இருந்துள்ளனர் (பதி. 52–60).

பொருநர்களில் ஏர்க்களம் பாடுவோர், போர்க்களம் பாடுவோர், பரணி பாடுவோர் எனும் மூவகையினர் இருந்தனர். இவர்கள் பாடிய வீரயுகக் கவிதைகளில் அந்நாட்டு வயல்வெளிகளின் சிறப்பையும் அறுவடைத் திருநாள் சிறப்பையும் அறியமுடிகின்றது. தமிழ் நாடகம் போர்க்களத்தில் பிறந்தது போலவே பொருநரும் போர்க்களத்தில் தோன்றியவர்கள் என்ற ஒரு கருத்தும் உள்ளது. பின்னாளில் இவர்கள் நிலக்கிழார்கள் வீட்டு வாசல்களில் அதிகாலையில் நின்று கிணைப்பறை கொட்டி நல்வாக்குக் கூறினார்கள். இன்று நாம் காணும் ஜாமக்கோடங்கிகள் பொருநரின் தொழிலைச் செய்பவர்களாக உள்ளனர். இவர்கள் பயன்படுத்தும் கையடக்கமான உடுக்கையானது பழைய தடாரியின் எச்சமாகும். ஆனால் கிணை என்பது அளவில் பெரிய ஒருமுகப் பறையாகும். தடாரி என்பது சிறிய அளவிலான இருமுகப் பறை (உடுக்கை) ஆகும். ஆக, பொருநர்களின் வாழ்வு முறையின் எச்சங்களை இன்றளவும் காணமுடிகிறது.

விறலியர்

இவர்கள் 'பாண்மகள்' ஆவார்கள். பாண் சமூகத்தில் பெண்டிர்கள் பாடினி, விறலி, பாட்டி, மதங்கி, பாடல் மகடூஉ, பாண்மகள் எனப் பலவாறு அழைக்கப்பெற்றனர். 'செல்லா மோதில் பாண்மகள்' (பதிற். 60) என்பது பொதுவாக விறலியைக் குறிப்பதாகும். விறலியர் ஆடுதல், பாடுதல், கிணை கொட்டுதல், தாளமிடல், வேடமிட்டு ஆடுதல், மெய்ப்பாடு தோன்ற நடித்தல், பாட்டியற்றிப் பாடுதல் ஆகியவற்றில் கைதேர்ந்தவர்கள். இவற்றின் போது முழவு, யாழ், தூம்பு, எல்லரி, ஆகுளி, பதலை முதலான அனைத்து இசைக் கருவிகளையும் இசைக்கவல்ல ஆற்றல் படைத்தவர்கள் என்பதை வன்பரணர் பாடிய பாடலால் (புறம். 152) அறியலாம். கூத்தர், பொருநர் ஆகியோரின் பெண்பால் மக்களே விறலியர் எனப்பட்டனர். தடாரிப் பறை, முழவு ஆகியவற்றின்

இசைக்கேற்ப விறலியர் ஆடியதைப் பெரும்பாணாற்றுப்படை (109–110) வழி அறிகிறோம். கதை தழுவிய 'நாடகம்' ஆடுவதிலும் விறலியர் தேர்ந்த கலைஞர்களாக விளங்கினார்கள்.

'நாடக மகளிர் ஆடுகளத்து எடுத்த
விசிவீங்கு இன்னியங் கடுப்பக் கயிறுபிணித்து'
(பெரும்பாண். 55–56)

எனும் அடிகள் இன்னியம் கொண்டு இசைத்த ஆடுமகளிரைச் சுட்டுகின்றன. விறலியர் போன்று 'பாடினி', 'பாடியர்', 'பாடு மகள்'. 'ஆடல் மகள்', 'கிணை மகள்', 'பாட்டி', 'பாணிச்சி' எனும் பெயர் களிலும் பெண்பாற் கலைஞர்கள் காணப்பட்டனர்.

'பாணர் வருக பாட்டியர் வருக' (மதுரை. 749)
'ஆடுநடை அண்ணனிற் பாடுமகள் காணியர்' பதிற். 44)

ஆகிய அடிகள் பெண்பாற் கலைஞர்களின் வேறுபாடு களைக் காட்டுகின்றன.

இசைக் கருவிகளில் ஆண்களுக்குரியன, பெண்களுக் குரியன என்ற வேறுபாடுகள் மிகுதியாக இருக்கவில்லை. விறலியர் யாழ், ஆகுளி, பதலை, குழல், முழவு ஆகியவற்றைக் கூடைகளில் வைத்துக் காவடி போல இருபுறமும் தோளில் சுமந்து செல்வார்கள் என்பதை,

'நல்யாழ் ஆகுளி பதலையொடு, சுருக்கிச்
செல்லாமோ தில் சில்வளை விறலி' (புறம். 64: 1–2)

எனும் அடிகள் மூலம் அறியலாம்.

சங்ககாலத்தில் ஏறத்தாழ 40 பெண்பாற் கவிஞர்கள் 140 பாடல்கள் அளவு பாடிச் சிறப்பிடம் பெற்றது போலவே பெண்பாற் கலைஞர்களும் பெரிதும் மதிக்கப்பட்டனர். வெட்சித் திணைப் பாடல்களில் நிரை கொள்ளுதற்கும் நிரை மீட்டற்கும் துடி கொட்டிச் செல்வதும், கொற்றவையை வழிபடுவதும் வழக்க மாகும். கொற்றவைக்குக் குருதிப்பலி கொடுத்து வழிபடும் போது பாடினி பாடுவதுண்டு எனும் குறிப்பு நம் கவனத்தைப் பெரிதும் ஈர்க்கிறது.

'ஆடிப்பண் பாடி அளவின்றக் கொற்றவை
பாடினி பாடல் படுத்துவந்தாள்.....'
(நச்சி. உரை மேற்கோள்)

விறலியர் 'வளக்கை விறலி' (புறம். 135, 140), 'சில்வளை விறலி' (புறம். 60, 64, 103; பதிற். 40, 57, 78), 'ஒண்ணுதல் விறலி' (புறம். 32), 'வாணுதல் விறலி' (புறம். 89, 105), 'பாடுவல் விறலி' (புறம்.

280) எனும் வகைகளில் அவர்களின் பண்பிற்கேற்ப வெவ்வேறு பெயர்கள் பெற்றிருந்தனர்.

கூத்தர்

கூத்து ஆடிய கலைஞர் கூத்தர் எனப்பட்டனர். தொல்காப்பியர் கூறும் நால்வகை இசைக் கலைஞர்களில் கூத்தரும் ஒருவர். இவர்கள் பாடுவதோடு ஆடவும் செய்தனர். சங்க காலத்தில் கலைஞர்கள் பலரும் பல்வேறு இசைக் கருவிகளைப் பயன்படுத்தியுள்ளனர். ஆனால் கூத்தர்களோ மிகுதியான கருவிகளைப் பயன்படுத்தி யுள்ளனர் என அறியமுடிகிறது (கைலாசபதி 2006: 147).

யாழ், முழவு, ஒரு கண் கிணை, பெருவங்கியம், குழல் உள்ளிட்ட இன்னும் பல கருவிகள் கூத்தர்களின் பைகளில் கட்டப்பட்டிருந்தன (பதி. 41). மத்தளம், சிறுபறை, கஞ்சதாளம், பீலி, நெருவங்கியம், தூம்பு, சல்லிகை, கரடிகை போன்ற கருவிகளையும் எப்போதும் தம்முடன் வைத்திருந்தனர். இவற்றில் முழவு என்னும் கருவியையே பெரிதும் பயன்படுத்தினர். பெரும்பான்மையான கலைஞர்களைப் போலவே கூத்தர்களும் புதிய புரவலர்களையும் அவையோர் களையும் நாடித் திரிந்துள்ளனர் (நற். 213: 3; அகம் 301: 21, 309:9). கடையெழு வள்ளல்களான பேகன், பாரி, காரி, ஆய், அதிகன், நள்ளி, ஓரி ஆகியோர் இவர்களை ஆதரித்துள்ள செய்திகள் சிறுபாணாற்றுப் படையில் (107–109) இடம் பெற்றுள்ளன.

சிற்றூர்களில் பொது இடமாகிய ‘மன்று’ அல்லது ‘மன்றம்’ எனும் ஆடுகளத்தில் ஆடிப்பாடி ஊர் மக்களை மகிழ்வித்துள்ளனர். கூத்தர்களில் சிலர் கயிற்று நடனத்தையும் நிகழ்த்தியதை அறிய முடிகிறது. (குறிஞ்சி. 192: 5; நற். 95: 1–2). உச்சசுரத்தில் இசை கூட்டப்பெற்று ஒலிக்கும் பல்லியங்களுக்கேற்ப இவர்களின் பாட்டும் ஆட்டமும் இருந்துள்ளன. கூத்தர்கள் பெருஞ்சுற்றத்துடன் குழுக் குழுவாகச் சென்று கிராமங்களில் திருவிழாக்கள், விளையாட்டுக்கள், படைவீரர்களின் பாடியிருப்புகள் ஆகியவற்றில் பங்கேற்றனர். நாட்டுப்புறக் கூத்து, சடங்குசார் கூத்து, தெய்வக் கூத்து, போர்க் கூத்து எனப் பலநிலைகளில் இவர்கள் கூத்துக்களை நிகழ்த்தி யுள்ளனர். மக்களின் வாழ்வியலோடு இவர்களின் கூத்து மிகவும் நெருக்கமாகப் பிணைந்திருந்தது. சமயஞ்சார்ந்த பொம்மலாட்டமும் கூத்தர்காளல் நிகழ்த்தப்பட்டதைப் புறநானூறு (33: 16–17) கூறுகிறது. கூத்தர்கள் சங்ககால மக்களின் அக வாழ்விலும், சமூக வாழ்விலும், நாட்டு வாழ்விலும், சமய வாழ்விலும், புற வாழ்விலும் இன்றியமையாத இடம்பெற்றிருந்தனர்.

கூத்தர்கள் தங்கிய இடங்கள் அம்பலங்கள் ஆகும். இவர்கள் ஓரிடத்தில் தங்கிவிட்டுப் புதிய இடத்துக்குக் கிளம்பும்போது

தம்முடைய இனத்தார் பின்பற்றி வருவதற்காகத் தாம் செல்லும் வழிகளில், சந்திகளில் ஊகம் புல்லை முடித்து வைத்தனர் என்பதையும் அறிய முடிகிறது (மலை. 392–393). சங்க இலக்கியத்தில் கூத்தர் எனும் சொல் அதிகமாகப் பயின்று வரவில்லையாயினும் கண்ணுளர், கோடியர், விறலியர் ஆகியோரும் கூத்துக் குறித்த கலைஞர்களே ஆவார்கள்.

கூத்தர் கூற்று

'தொல்லவை உரைத்தலும், நுகர்ச்சி ஏத்தலும்
பல்லாற்றானும் ஊடலின் தணித்தலும்
உறுதி காட்டலும், அறிவு மெய் நிறுத்தலும்,
ஏதுவின் உணர்த்தலும், துணிவு காட்டலும்,
அணிநிலை உரைத்தலும் கூத்தர் மேன' (தொல். 114)

கூத்தர்களின் பணிகள் எவை எவை எனத் தொல்காப்பியர் வகுத்துள்ளவை வருமாறு:

1. முன்னோர்களின் வரலாற்றை எடுத்துரைத்தல்
2. குடும்ப வாழ்வில் தலைவன் தலைவி நுகர்ச்சியைப் புகழ்தல்
3. தலைவன் தலைவியர் இடையிலான ஊடலைத் தணித்தல்
4. வாழ்க்கை உறுதிகளைக் காட்டல்
5. கேட்போர் அறிவினை மெய்ம்மையில் நிறுத்துதல்
6. காரண காரியங்களோடு உணர்த்துதல்
7. துணிவு காட்டுதல், உறுதிப்படுத்துதல்
8. அழகு நிலை உணர்த்துதல்

போன்றவை கூத்தர்க்குரிய கூற்றுகளாகும் என்கிறார் தொல்காப்பியர்.

'நிலம் பெயர்ந்து உரைத்தல், வரை நிலை உரைத்தல்
கூத்தர்க்கும் பாணர்க்கும் யாத்தவை உரிய' (தொல். 1115)

தாம் வாழுமிடத்திலிருந்து நெடுந்தொலைவு பயணம் செய்து தலைவன் இருக்குமிடம் அடைந்து தலைவி பற்றி அவளது நிலையை விரிவாக எடுத்துரைத்தல் கூத்தர்க்கும், பாணர்க்கும் உரிய பணிகளாகும் எனத் தொல்காப்பியர் உரைக்கிறார்.

'பாணன், கூத்தன், விறலி, பரத்தை,
யாணம் சான்ற அறிவர், கண்டோர்,
பேணுதகு சிறப்பின் பார்ப்பான் முதலா
முன்னுறக் கிளந்த அறுவரொடு தொகைஇத்
தொல்நெறி மரபின் கற்பிற் குரியர்' (தொல். 1446)

பாணன், கூத்தன், விறலி, பரத்தை, உள்ளத் தெளிவுடைய அறிவர், கண்டோர் ஆகிய அறுவரும், முன்பு களவில் கூற்று நிகழ்த்துவோராக விளங்கிய பார்ப்பான், பாங்கன், தோழி, செவிலி, சிறப்புடைய கிழவன், கிழத்தி ஆகிய அறுவரும் சேர்த்துப் பன்னிருவர் பழமையான தொல் நெறியையுடைய கற்பின் கூற்றுக்கு உரியவர்கள் என்று தொல்காப்பியர் கூறுகிறார்.

கோடியர்

வளைந்த ஊது கொம்பு போன்ற கருவியாகிய 'கோடு' இசைத்து ஆடிய கலைஞர் கோடியர் எனப்பட்டனர். கோடு என்பது யாழ்த் தண்டு, ஊது கொம்பு எனவும் பொருள்படும். இது நாதஸ்வரம் போல நீண்ட மரத்தாலான குழல் கருவியாகும். வாயில் வைத்து ஊதி இசைக்கும் 'தூம்பு' போன்ற ஓர் ஊது கருவியாகும்.

'ஆடுகளம் சிலம்பப் பாடிப் பலவுடன்
கோடுவாய் வைத்துக் கொடுமணி இயக்கி'

(திருமுரு. 245–246)

'கோடுவாய் வைம்மின் கொடுமணி இயக்குமின்' (சிலப். 24:1: 17)

கோடியர்கள் விழாக்களின்போது கொம்பை ஊதுவார்கள். முருக வழிபாட்டின்போது எண்ணற்ற கொம்புகள் ஊதப்பட்டதைத் திருமுருகாற்றுப்படை கூறுகின்றது. வேலன் குழலை ஊதிக் கொம்பை இசைப்பதும் திருமுருகாற்றுப்படை வழி அறியமுடிகிறது.

கோடியர்களின் கலையில் தூம்பும் ஓர் இன்றியமையாத இசைக் கருவியாக இருந்தது. இது நெடுவங்கியம் (மிக நீண்ட புல்லாங்குழல்) போன்றது. கோடியர்கள் இலக்கியத்தில் 'தொகுசொல் கோடியர் தூம்பின் உயிர்க்கும்' (அகம். 111) எனக் குறிக்கப் பெற்றனர். கதையைத் தொகுத்துப்பாடி கூத்தைத் தொடங்குவதால் 'தொகுசொல் கோடியர்' எனப்பட்டனர். இவர்கள் இக்காலத்துக் கட்டியங்காரனை ஒத்தவர்கள் எனலாம். கோடியர்கள் நாடகம் ஆடும் போது வேடப் புனைவுகள் போட்டுக் கொண்டு பல்வேறு கதை மாந்தர்களாக நடிப்பார்கள். இதனைப் புறநானூறு பின்வருமாறு கூறுகிறது

'விழவில், கோடியர் நீர்மை போல முறைமுறை
ஆடுநர் கழியும்இவ் வுலகத்து' (புறம். 29)

கோடி என்பது 'கோல்' என்ற பொருளையும் தரும். 'மதலை மாக்கோல் கைவலந் தமின்' (புறம். 152) என்பதற்கிணங்க, கூத்தைத் தொடங்கும் முன் கூத்தர்கள் மாக்கோலைத் தம் வலக்கையில் ஏந்தித் தொடங்குவது சங்ககால நாடக வழக்கமாகும். சங்க காலத்தில் கோடியர்கள் முதுவாய்க் கோடியர், சுரம்செல் கோடியர், கடும்பறைக்

கோடியர், பல்இயக் கோடியர் என அழைக்கப் பெற்றனர். கோடியர்களின் பங்குபணிகள் வேறுபட்டதாலேயே இவ்வாறு அழைக்கப் பெற்றனர். எனினும், கோடியர் நாடகக்காரர்கள் என்பதைச் சிவத்தம்பி (2005: 207–213) மிக நுட்பமாகத் தம் நூலில் ஆராய்ந்துள்ளார்.

சங்க காலத்தில் பெரும்பாலும் ஒவ்வொரு பாண் சமூகமும் செய்யும் தொழிலாலும் பங்குபணிகளாலும் சில உட்பிரிவுகளாகப் பிரிந்துள்ளதைக் காணமுடிகிறது. இந்த அகவய உட்பிரிவுக் குடிமுறை அதன் சமூக அசைவியக்கத்தில் சமூக வேறுபாடுகளைப் பிற்காலத்தில் முன்னிறுத்த வகைசெய்வனவாக இருக்கும். அதனால்தான் இன்றைய தமிழ்ச் சமூகம் 209 அகமணச் சமூகங்களாகப் பிரிவுப்பட்டிருக்கிறது.

வயிரியர்

வயிர் என்பது மூங்கில், பிரம்பு வழியே செய்யப்பட்ட ஊதுகொம்பு ஆகும். இக்கருவியினை இசைத்தவர்கள் வயிரியர் ஆவர். கோடு போலவே ஊதி இசைக்கும் ஒரு குழல் கருவியே ‘வயிர்’ எனப்பட்டது. இதன் இசை மயிலின் அகவல் ஓசை போல, ‘கலிமயில் அகவும் வயிர்மருள் இன்னிசை’யுடன் (நெடுநல். 99) ஒலிக்கும். இவர்கள் பாணர்களோடு இணைந்தே இக்கருவியினை இசைத்துள்ளனர் என்பதை மதுரைக்காஞ்சி (749–50) கூறுகிறது. வயிரியர் பண்ணமைந்த பாடலைப் பாடுவதிலும் முழவினை இசைப்பதிலும் வல்லவர்கள் (பதி. 29:8, புறம்.164: 12; அகம். 155: 13–14; நற். 100:10).

‘பண்ணமை நரம்பின் பச்சை நல்யாழ்
மண்ணமை முழவின் வயிரியர்’ (புறம். 164)

எனப் புறநானூறுவழி அறிகிறோம். முருகனை வாழ்த்திப் பாடும் இசைக்கருவியை இவர்கள் பயன்படுத்தினார்கள் என்பதைத் திருமுருகாற்றுப்படையில் வரும் “திண்காழ் வயிர் எழுந்து இசைப்ப” (120) எனும் அடி கூறுகிறது.

வெற்றி முழக்கத்தையும், மங்கள நிகழ்வையும் கூறுபவர்களாக வயிரியர்கள் விளங்கினார்கள். மன்னன் நிகழ்த்தும் போரில் போர் வீரர்கள் மன எழுச்சி கொள்ளவும், போர்க்குண வெறியைத் தூண்டவும் வயிரியர் கொம்பு ஊதினர். மேலும் இவர்கள் தம் திறமையால் உணவு, கள், குதிரை, யானை போன்ற பரிசுப் பொருட்களை மன்னனிடமிருந்து பெற்றுள்ளனர் எனப் பதிற்றுப்பத்து (20: 16, 23: 5–6, 43: 34) கூறுகிறது. சங்க இலக்கியத்தில் சில இடங்களில் முழவு இசைப்பவர்களாக வயிரியர் காட்டப்பட்டுள்ளனர். வயிரியர் பாணர்களோடும், பாடினிகளோடும், கண்ணுளரோடும், பொருநரோடும் வெவ்வேறு சூழல்களில் இணைந்து இயங்கியுள்ளனர்.

கண்ணுளர்

கண்ணுளர் என்பார் இசையோடு கூத்து நிகழ்த்துபவர்கள். கதை கூறும் நாடகக் கலைஞர்கள். சங்ககாலத்தில் கூத்தரைக் 'கண்ணுளர்' என்றே அழைத்தனர். கண்ணுளர் குழுவானது கதை தழுவிக் கூத்து நிகழ்த்திய முறையினை மலைபடுகடாம் (530–544) மிக விளக்கமாகக் கூறுகின்றது. நடனம், ஆடல் இரண்டிலும் வல்லவர்கள். தொல்பழங்காலச் சடங்கு நடனமான சாந்திக் கூத்தை கண்ணுளர் நிகழ்த்தினர் என்று சிலப்பதிகார உரையில் அடியார்க்கு நல்லார் கூறுகின்றார். இச் சாந்திக் கூத்து வரிச்சாந்துக் கூத்து என்றும், வினோதக் கூத்து என்றும் இருவகைப்படும். இவர்கள் சிற்றூர்களுக்குச் சென்று இருபுறமும் வீடுகள் அமைந்த தெருக்களில் பாடியுள்ளனர்; மன்னர்கள், வள்ளல்கள் ஆகியோரிடம் நெருங்கிப் பரிசில் பெறுவதில் வல்லவர்கள் (பதி. 20: 15–16; மலை. 50).

'பூவும் புகையும் ஆயும் மாக்களும்' (மதுரை. 515) எனும் பாடலடியானது பூ, தீபம், தாய், பசுக்கள் ஆகியவற்றை ஓவியமாகத் தீட்டி நாட்சந்தியில் நட்டு நாடகம் நிகழ்த்தியதைக் கூறுகின்றது.

கண்ணுளர் என்ற சொல் கூத்தரைக் குறிக்கும் இன்னொரு சொல்லாகும்.

'இலங்குவளை விறலியர் நிற் புறம் சுற்ற
. . . . .
புனல்கால் கழீஇய மணல்வார் புறவில்
புலம்புவிட் டிருந்த புனிறில் காட்சிக்
கலம் பெறு கண்ணுளர் ஒக்கல் தலைவ'

(மலைபடு. 46–50)

மேற்கூறிய பாடல் வழி மணல் வார்த்த இடத்தில் விறலியரோடு கண்ணுளர்கள் ஆடினார்கள் என்பதை அறிய முடிகிறது. கண்ணுளர் என்பார் தனிச் சமூகத்தாராக விளங்கினார்கள் என்பது பின்வரும் பதிற்றுப்பத்து அடிகள் மூலம் அறிய முடிகிறது.

'விரியினை மாவும் களிறும் தேரும்
வயிரியர் கண்ணுளர்க்கு ஓம்பாது வீசி' (பதிற். 20)

இயவர்

கோடியர், வயிரியர் ஆகிய இருவரும் தாம் இசைத்த கருவிகளால் பெயர் பெற்றதைப் போல இயவர்கள் 'இயம்' எனும் இசைக் கருவியை இசைத்ததால் இப்பெயர் பெற்றனர். இயம் என்றால் முரசை ஒத்த ஒரு தோலிசைக் கருவியாகும். 'கடியிடி உருமின்

இயம் கறங்க' (கலி. 105: 24) எனும் கலித்தொகைப் பாடல் இயம் பற்றிக் கூறுகிறது. இயவுதல் என்றால் இசைத்தல் எனலாம் (இரா. கலைவாணி 2005: 54). இவர்கள் தட்டை, தண்ணுமை, குழல் ஆகிய பல்வேறு இசைக்கருவிகளையும் இசைத்துள்ளனர் என்பதை,

'தட்டைத் தண்ணுமைப் பின்னர் இயவர்
தீங்குழல் ஆம்பலின் இனிய இமிரும்' (ஐங். 215: 3–4)

எனும் ஐங்குறுநூற்று வரிகள் வழி அறிகிறோம். போர்க் களத்திற்குச் செல்லும் முன்னர் முரசிற்கு வழிபாடு செய்யும் தகுதியை இயவர் பெற்றிருந்தனர். போர்க்களத்தில் ஆம்பல் பண்கொண்டு குழலில் இசைப்பார்கள் (நற். 113: 10–11). அவ்வாறே பகைவரை வென்று கொண்டுவரும் முரசிற்குக் குருதிப் பலி கொடுத்து முதலாவதாக இசைக்கும் தகுதியையும் இயவர்கள் கொண்டிருந்தனர் (பதி. 19: 7–8). மேலும் மன்னருக்கு அருகிலிருந்து இசைக் கருவிகளை இசைக்கும் தகுதியைப் பெற்றவர்களாகவும் இருந்துள்ளனர். இயவர்களின் இசை யானைகள் மூங்கிலை உடைத்துச் செல்லும் ஒலியைப் போல இருந்ததென மதுரைக்காஞ்சி (303–304) கூறுகிறது.

ஆகவே இயவர்கள் பல்வேறு இசைக் கருவிகள் இசைக்கும் திறனையும், முரசுக்குப் பலியிடவும், முரசு அடிக்கவும், அரசனுக்கருகில் நின்று இசைக்கவும், போர்க்களங்களில் இசைக்கவும் உரிமை பெற்றவர்களாக விளங்கினர்.

கிணைவர்

கிணைப்பறையை அடித்தவர்களே கிணைவர்கள். வள்ளல்களைப் பாடித் துயில் எழுப்பவும், போர் வீரர்களுக்கு ஊக்கமூட்டவும் இவர்கள் கிணைப்பறை அடித்தனர். மலைநிலத்தில் யானையை விரட்டக் கிணையர்கள் பறையினை முழங்கியுள்ளனர் (நற். 108:4–5). இவர்கள் பெரும்பாலும் வறுமை நிலையிலேயே இருந்ததைப் பல பாடல்கள்வழி அறிய முடிகிறது.

துடியன்

'துடியன் பாணன் பறையன் கடம்பன் என்று
இந்நான் கல்லது குடியும் இல்லை' (புறம். 335: 7–8)

எனும் புறப்பாடல் துடியனை முதலிடத்தில் வைத்துப் பேசுகின்றது. முல்லை நிலத்துச் சிறப்பைப் பாடும் மாங்குடி கிழார் துடியன் பாணன் பறையன் கடம்பன் எனும் நான்கு தொல்குடிகளைச் சுட்டிக் காட்டுகின்றார். துடியன் போர்க்களத்தில் துடியினை இசைத்து வீரர்களுக்கு வீர உணர்வு ஏற்றுபவன். துடியன், பாணன், விறலி

எனப் பாண் மக்கள் ஒன்று சேர்ந்தே வள்ளல்களைக் கண்டு பரிசில் பெற்றுள்ளனர். இவர்களைக் காக்கும் தலைவன் இறந்துவிட்ட நிலையில் இவர்கள் இனி எந்நிலை அடைவாரோ, தெரியவில்லையே எனும் கருத்தை விளக்கும் 'துடிய பாண பாடுவல் விறலி, என ஆகுவிர் கொல்' எனும் புறநானூற்று அடிகள் (280: 8–9) விளக்குகின்றன.

அகவுநர்

அகவுநர் என்போர் கையில் நுண்கோல் கொண்டு குறிசொல்பவர்கள்; வள்ளல்கள், நிலக்கிழார்கள் முன் நல்வாழ்த்துப் பாடி ஆடுகின்ற கலைஞரும் ஆவர். 'நுண்கோல் அகவுநர்ப் புரந்த பேரிசை' (அகம். 152) என்பதன் மூலம் அகவுநர்க்கு நுண்கோல் முக்கியமான கருவி என்பதை அறிகிறோம். அகவன் மகளிர் நுண்கோல் கொண்டு குறிசொல்வார்கள். கட்டுவிச்சியர் நெல் பரப்பிக் குறிசொல்வார்கள். இன்று குற்றாலம் தொடங்கித் தமிழகத்தின் பல்வேறு பகுதிகளிலும் வாழும் குறி கூறும் மலைக்குறவர் அகவன் மகளிரின் வழிவந்தர்கள் ஆவர்.

அகவன் மகளிர் பாட்டுப்பாடும் முதுமகளிர் ஆவர்.

'அகவன் மகளே அகவன் மகளே
மனவுக்கோப் பன்ன நன்னெடுங் கூந்தல்
அகவன் மகளே பாடுக பாட்டே
இன்னும் பாடுக பாட்டே அவர்
நன்னெடுங் குன்றம் பாடிய பாட்டே' (குறுந். 23)

எனும் குறுந்தொகைப் பாடலடிகள் அகவன் மகளிரின் பாட்டுத் திறத்தைக் கூறுகின்றன. இவர்கள் நரைத்த மெல்லிய கூந்தலையுடைய முதுபெண்டிர் என்பதையும் மேற்கூறிய பாடல் வழி அறிகிறோம்.

அகவும் ஓசையால் பாடியவர்கள் பாட்டிசைத்தலுடன் பறை, குழல், முழவு, யாழ் ஆகிய இசைக் கருவிகள் கொண்டு இசைத்துள்ளனர் (அகம். 152:4, 249: 3–4: பரி. 15:42–43). திறமையுடன் பாடிய அகவுநர்கள் அரசனிடம் யானையைப் பரிசாகப் பெற்றுள்ளனர் (அகம். 208: 3–4). இவர்கள் அரசனுக்கு அருகில் சென்று இசைக் கருவிகள் இசைத்து வாழ்த்திப் பாடிப் பரிசில் பெறும் வழக்கமுடையவர்கள். மன்னர்கள் இவர்களைப் 'பெருமகன்' என்றும் அழைத்துள்ளனர் என்பதைப் 'புன்தலை மடப்பிடி அகவுநர் பெருமகன்' (அகம். 113: 3) எனும் அடிகள் மூலம் அறிகிறோம்.

வருவதுரைப்போர்

சங்ககாலத்தில் வேலன், அகவுநர், அகலவன், கட்டுவிச்சி, அகவிக் கட்டுரைத்த அகவன் மகளிர், முதுவாய்ப் பாணன் போன்றோர் பல்வேறு இடங்களுக்குச் சென்றும் அல்லது மக்களால் அழைக்கப்பட்டும் வருவதுரைத்துள்ளனர். வேலன் வெறியாட்டு மூலம் தம் மக்களுக்கு ஏற்பட்ட நோயை அறிந்து கொண்டனர் (அகம். 195). மேலும் விரிச்சி, கட்டு, கழங்கு, கன்னம், குறிசொல்லுதல் போன்ற நிகழ்வுகளைச் செய்வதற்காகத் தொல்குடியினர் பல்வேறு இடங்களுக்கும் சென்று வந்துள்ளனர். இவர்கள் தெருக்கள் தோறும் சென்று கட்டுப்பார்த்த செய்தியை அறியமுடிகின்றது. இசையோடு பாடும் மகளாகிய அகவன் மகளும், அகவிப்பாடும் ஆண் மகனாகிய அகலவனும் சங்ககாலத்தில் பல ஊர்களுக்கும் சென்று சடங்கியல் சார்ந்த குறிசொல்லிகளாக வாழ்ந்துள்ளனர். கண்டிரக்கோல் கொண்டு களம் வாழ்த்தும் அகலவன் (பதி. 434) ஒருபுறமும் இசையோடு பாடும் அகவன் மகள் (குறு. 23) இன்னொருபுறமும் வருவதுரைக்கும் தொழிலில் பெயர்பெற்றிருந்தனர்.

குறிஞ்சித் திணையில் விரிச்சி கேட்டல், நற்சொல் கேட்டல் இரண்டும் நன்நிமித்தங்களாகக் கருதப்பட்டன. வேலன் தெய்வமேறி ஆடும்போது கூறிய வாய்ச்சொல் விரிச்சியாக, நற்சொல்லாக அமைந்தது (குறு. 218). ஊரின் புறத்தே சென்று நெல்லையும் நீரையும் மலரையும் தூவித் தெய்வத்தை வணங்கிப் பெருமுது பெண்டிர் நற்சொல் நிமித்தம் கூறினர் (புறம். 280, முல்லை. 7–18, நற். 40). தன் மகளின் மேனி ஏன் வேறுபாடு கண்டது என ஏங்கிய தாய் வேலன், கட்டுவிச்சியை அழைத்துக் கட்டும், கழங்கும் வைத்துக் குறிகேட்டு அதன்பின்னர் வெறியாட்டம் நிகழ்த்த செய்ததைத் தொல்காப்பியம் கூறுகிறது (தொல்.பொருள். களவு. 24).

வேலனை அழைத்து முற்றத்தில் புதுமணல் பரப்பி வெறிக்களம் அமைத்துக் கழங்குக்குறி பார்ப்பது சங்ககால வழக்கம். கழற்காய்களை முருகன் முன்வைத்து அள்ளியெடுத்துக் கூறும் ஒருவகைக் குறிசொல்லுதலே கழங்காகும் (ஐங். 248, அகம். 195). கன்னம் என்பது நோய் தணிவதற்கு மந்திரத்தால் செய்யப்பட்ட காப்பு, படிமம் அல்லது தாயத்துப் போன்றது. ஊர் முதுவேலன் தலைவியின் நோய் முருகணங்கால் வந்தது என அறிந்தால் கழங்கு நிறுத்தி, வெறியாடி, கன்னம் கட்டி, மஞ்சள் காப்பு அணிவித்து நோய் தணிப்பது வழக்கம். இவ்வாறாகச் சங்ககாலத்தில் விரிச்சி, கட்டு, கழங்கு, கன்னம், வெறியாட்டு போன்ற தெய்வம் சார்ந்த சடங்கியல் நிகழ்வுகளில் ஈடுபட்ட தொல்குடி மாந்தர்கள் பல்வேறு ஊர்களுக்கும் சென்று ஊழியம் செய்தார்கள்.

சென்னியர்

சென்னியர் பற்றி மிகக் குறைவான குறிப்புகளே கிடைக்கின்றன. சங்க இலக்கியங்களில் ஐந்து குறிப்புகள் உள்ளன (நற். 189: 2; பதிற். 62: 17, 85: 3, பரி. 7: 80, புறம். 388: 7). அவற்றில் ஒன்று சோழ நாட்டு மன்னன் பற்றியது. மற்ற நான்கு குறிப்புகளே பாண் சமூகத்தார் பற்றியவை. சென்னியர் என்பது மதத் தேவைகளுக்காகப் பாடும் பாடகனைக் குறிக்கிறது என்கிறார் சிவத்தம்பி (2005: 204). அருவியில் மலர்ந்த நல்ல ஆம்பல் சூடியவர் சென்னியர் என்று பதிற்றுப்பத்து (62) கூறுகிறது.

'அருவி ஆம்பல் மலைந்த சென்னியர்' (பதிற். 62: 17)

'தம்மலது இல்லா நம்நயந்து அருளி
இன்னும் வாரார் ஆயினும் சென்னியர்' (நற். 189: 2)

எனும் அடிகள் உண்கலத்தைக் கொண்ட சீறியாழ்ப்பாணர்களே சென்னியர் என விளக்குகின்றன.

3. பழங்குடிப் பாணர்கள்

சங்ககாலப் பாணர்களைப் பற்றி இதற்கு முந்தைய இயலில் கண்டோம். பாண் சமூகமரபு உள்ளிட்ட பல்வேறு சங்ககால மரபுகள் ஏதோ அக்காலத்தில் மட்டுமே காணப்பட்டவை எனும் கருத்து சிலருக்கு எழலாம். சங்க காலத்திய பாண் சமூக மரபு அடுத்தடுத்த காலக்கட்டங்களில் தொடர்ந்ததா? மாறி விட்டதா? எச்சக்கூறாக, மிச்ச சொச்சமாகக் காணப்பட்டதா? முற்றிலும் அற்றுப்போய்விட்டதா? இன்றும் அதன் தொடர்ச்சியைக் காணமுடியுமா? என்பன போன்ற சமூகப் படிமலர்ச்சி (social evolution) சார்ந்த வினாக்கள் நம் மனத்தில் எழக்கூடும்.

இத்தகைய வினாக்களுக்கு விடைகாண வேண்டியது சங்க இலக்கிய ஆய்வாளர்களின் கடமையாக அமைகின்றது. இதற்குப் பல்துறை சார்ந்த ஆய்வுகளை மேற்கொள்ள வேண்டியுள்ளது. மானிடவியலின் முக்கியமான ஒரு பிரிவாக விளங்கும் பண்பாட்டுப் படிமலர்ச்சி (cultural evolution) நோக்கோடு அணுகும்போது தமிழ் மரபின் தொடர்ச்சி, மாற்றம் இரண்டையும் துல்லியமாகவும் தெளிவாகவும் அறிந்துகொள்ள முடியும்.

இந்நிலையில் இவ்வியலானது இன்று பழங்குடிச் சமூகத்தில் காணக்கூடிய பாண் சமூக மரபினை ஆராய்வதாக அமைகிறது. இதன்வழி, சங்ககால மரபு ஒரு வகையான தொடர்ச்சியையும் மாற்றத்தையும் கொண்ட மரபாக விளங்குவதை அறிய இயலும். வட இந்தியாவில் மிக முக்கியமான தொல் திராவிடப் பழங்குடியாக விளங்கும் கோண்டுகளிடம் (Gond) இன்றைக்கும் நடைமுறையில் உள்ள பாண் மரபை அறிவது சங்ககால மரபின் தொடர்ச்சியை அறிவதற்கு மிகச்சிறந்த ஓர் எடுத்துக்காட்டாகும். கோண்டுகளின் பாணர்களாகிய பர்தான்கள் (Pardhan) குறித்து இவ்வியலில் காண்போம்.

பர்தான்கள்

பர்தான்கள் கோண்டுப் பழங்குடியினருக்கு இசைவாணர்கள், குடிப்பிள்ளைகள், வம்ச வரலாறு சொல்பவர்கள், குலப்புகழ் பாடுபவர்கள், சடங்கு, சம்பிரதாயங்கள் செய்பவர்கள், கோண்டு களிடம் மட்டும் தானம் பெற்று வாழ்பவர்கள். இன்று இந்தியாவில்

வாழும் 464 பழங்குடிகளிலேயே மக்கள் தொகையில் இரண்டாவது அதிகமான எண்ணிக்கையில் உள்ளவர்கள் கோண்டுகள். வட இந்தியாவில் வாழக்கூடிய மிக முக்கியமான பூர்வத் திராவிடப் பழங்குடியாக இவர்கள் விளங்கு கிறார்கள். இவர்களுடைய பாணர்களாக, இசைவாணர்களாக, பூசகர்களாக, சடங்குகள் நிகழ்த்துபவர்களாகப் பர்தான்கள் உள்ளனர்.

பர்தான்கள் மத்திய இந்தியாவிலும் அதனையொட்டிய பல பகுதிகளிலும் காணப்படுகின்றனர். கோண்டுகள் எங்கெல்லாம் வாழ்கிறார்களோ அங்கெல்லாம் பர்தான்களும் உடன் இருக்கிறார்கள் என்று சொல்லலாம். மத்தியப் பிரதேசமே கோண்டுகளின் பூர்வீக தேசமாகும். பண்டைக் காலத்தில் கோண்டுகள் 52 சிற்றரசர்களாகக் கோட்டை கட்டி ஆட்சி செய்தார்கள். அக்காலத்தில் இவர்களின் தேசம் 'கோண்டுவானா' (Gondvana) என்றே அழைக்கப்பட்டது. இதனை 'ராஜ் கோண்டுகள்' ஆண்டு வந்தார்கள் (ஹெய்மண்டார்ஃப் 1979).

இவர்கள் இன்று நடு இந்தியாவையும் தாண்டி விரிந்து பரவிக் காணப்படுகின்றனர். கிழக்கில் ஒடிசா, வடக்கே சட்டீஸ்கர், பிகார், ஜார்கண்ட் மாநிலங்கள் தொடங்கி ஆந்திரப் பிரதேசத்தின் ஊடாக மகாராட்டிரம் வரை இவர்களின் பரவல் விரிந்து செல்கிறது. இன்றைக்கு நடு இந்தியாவைச் சுற்றியுள்ள ஆறு மாநிலங்களில் இவர்கள் பரவி வாழ்கின்றனர். மகாராட்டிரத்தில் விதர்பா பகுதியில் மட்டும் கோண்டியா, பண்டாரா, கட்சுரோலி, யவட்மால் முதலான மாவட்டங்களில் வாழ்ந்து வருகின்றனர். ஆக, வடக்கே சட்டீஸ்கர் தொடங்கி மேற்கே மகாராட்டிரம் வரை பரவி வாழக்கூடியவர்களாக கோண்டுகள் உள்ளனர். அவர்களுடன் அவர்களுடைய குடிப்பிள்ளைகளாகிய பர்தான்களும் வாழ்கின்றனர்.

இனப்பெயர்

ஒவ்வொரு சமூகத்திற்குமான இனப்பெயர் (ethnonym) அவர்களின் சமூக வரலாற்றை ஆராய்வதற்குரியதாகும். ஒவ்வொரு சமூகத்திற்குமென ஓர் இயற்பெயர் இருந்தாலும் அச்சமூகத்தைச் சுற்றி வாழும் பிற சமூகத்தார் பெரும்பாலும் அவ்வாறு அழைப்பதில்லை. காலப்போக்கில் வெவ்வேறு சுட்டுகைகளைப் பயன்படுத்தக்கூடிய சூழலைக் காண்கிறோம்.

பர்தான்கள் மராத்தி அல்லது உருது பேசும்போது தங்களைப் 'பர்தான்கள்' என்று கூறிக் கொள்கிறார்கள். ஆனால் கோண்டி பேசும்போது தங்களைப் 'பட்டாரி' (Patari) என்று சொல்லிக் கொள்வார்கள். கோண்டுகளின் வாய்மொழி வழக்காறுகளிலும் தொன்மங்

களிலும் வீரயுகக் காப்பியங்களிலும் பட்டாரி என்றே கூறப்படுகிறது. 'பர்தான்' எனும் சொல் சமஸ்கிருத மூலம் கொண்டது என்கிறார் ஷாம்ராவ் ஹிவாலே (1951: 173). இதன் பொருள் 'மந்திரி', 'முகவர்' (agent) என்பதாகும். கோண்டுகளின் அரசாட்சியில் பர்தான்கள் மந்திரிகளாக இருந்ததை நினைவுகூரும் முகமாக இச்சொல்வழக்கு இன்றும் தொடர்கிறது.

பர்தான்கள் தங்களைப் 'பாணதாரி' என்று அழைத்துக் கொள்ளவும் விரும்புகின்றனர் என ஹிவாலே (1946: 73) குறிப்பிடுகிறார். ஒடிசா, சட்டீஸ்கர் மாநிலங்களில் இவர்கள் 'பர்கானியா' என்று அழைக்கப்படுகின்றனர். 84 கிராமங்கள் கொண்டது ஒரு 'பர்கானா' எனப்படும். ஒவ்வொரு பர்கானாவுக்கும் ஒரு பர்கானியா பொறுப்பேற்றுக் கொள்கிறார். ஆக, ஒரு பர்கானாவைப் பார்த்துக் கொள்பவரைப் பர்கானியா என அழைக்கும் மரபு ஏற்பட்டுள்ளது. ஆந்திரப் பிரதேசத்தில் இவர்கள் 'பிரதான்' என அழைக்கப்படுகின்றனர். இந்நிலையில் பர்தான்களின் பெயர் இடத்திற்கிடம் பின்வருமாறு வேறுபடுவதைக் காணமுடிகிறது. இவர்கள் கோண்டி மொழியில் பேசும்போது 'பட்டாரி' எனவும், மராத்தியிலும் இந்தியிலும் பேசும்போது 'பர்தான்' எனவும் அழைக்கப்படுகின்றனர் (ஹெய்மண்டார்ஃப் 1979: 24).

மத்தியப் பிரதேசம்	–	பர்தான் (ஹிவாலே 1946)
மகாராட்டிரம்	–	பட்டாரி (முர்குடே1991: 38)
ஒடிசா, சட்டீஸ்கர்	–	பர்கானியா (மகேந்திரகுமார் மிஸ்ரா 2007: 37–48)
ஆந்திரப்பிரதேசம்	–	பிரதான் (ஹெய்மண்டார்ஃப், 1979: 153)

பர்தான்கள் தங்களுக்கு ஆதரவு தரும் எஜமான்களைத் 'தாசோண்டி' (Dasondi) என்று அழைக்கின்றனர் (ரோடரிக் நைட் 2000–2001: 103). சில இடங்களில் கோண்டுகள் தங்கள் குடிப்பிள்ளைகளாக விளங்கும் பர்தான்களைப் 'பணால்' என்று அன்புடன் அழைக்கின்றனர். பல நேரங்களில் பர்தான்கள் 'திவான்' எனவும் அழைக்கப்படுவதுண்டு. கோண்டுகளின் அரசவையில் பர்தான்கள் மந்திரிகளாகச் செயல்பட்டுள்ளதையே இது காட்டுகிறது. பர்தான்கள் குறித்தும் வட இந்தியாவிலுள்ள பிற பாண் சமூகத்தார் குறித்தும் அபுல் பசல் எழுதிய அக்பர் நாமாவில் விவரமாகப் பதிவு செய்யப்பட்டுள்ளதாக ஆய்வாளர்கள் தெரிவிக்கின்றனர் (மகேந்திரகுமார் மிஸ்ரா 2007; நார்மன் சீக்லர் 1976: 133).

தோற்றத் தொன்மம்

கோண்டுகளின் பூசகர்களாக விளங்கிய பர்தான்கள் காலப்போக்கில் கோண்டுகளின் புகழ்பாடும் இசைவாணர்களாக மாறிவிட்டனர். கருத்தூன்றி ஆராய்ந்து பார்த்தால் பர்தான்களின் தோற்றம் ஒரு புதிராகவே உள்ளது எனலாம். இவர்களின் தோற்றம் குறித்துச் சில பழமரபுக் கதைகள் (legends) வழக்கில் உள்ளன. சில பழமரபுக் கதைகள் வழக்கொழிந்துவிட்டன. இந்நிலையில் இவர்களின் தோற்றம் குறித்து உறுதியான, துல்லியமான கருத்தை முன்வைக்க இயலவில்லை (ஹிவாலே 1946; முர்குடே 1991).

கோண்டுகளுக்கும் பர்தான்களுக்கும் இடையேயான 'ஆண்டை–குடி' உறவு எந்தக் காலத்தில் ஏற்பட்டது என்று உறுதிப்படுத்த முடியவில்லை. மிகப் பழங்காலத்திலேயே தோன்றிவிட்டது என்கிறார்கள் இனவரைவியல் ஆராய்ச்சி யாளர்கள். இது இறைவனால் ஆதி காலத்தில் உண்டாக்கப்பட்ட உறவு என்று அவர்களுடைய தொன்மங்களும் பிற வழக்காறுகளும் (lores) கூறுகின்றன.

கோண்டுகளின் தொல்இன மூதாதையர் அல்லது பண்பாட்டு வீரனாகக் (culture hero) கருதப்படும் பஹாண்டி குபார் லிங்கால் கோண்டுகளின் முதல் சந்ததியினரை உருவாக்கியவன் என்கிறது அவர்களுடைய தொன்மம். இச்சந்ததியினரை முதலில் 'தானே காவுன்' ('காவுன்' என்றால் 'கிராமம்; என்று பொருள்) என்னும் ஊரில் தோற்றுவித்தான். இதுவே கோண்டுகளின் பூர்வீகமாகக் கருதப்படுகிறது.

கோண்டு மூதாதையர்களை உருவாக்கிய பின்னர் அவர்களுக்கு ஆலோசகர்களும், உதவியாளர்களும் தேவைப்பட்டனர். குறிப்பாக, சடங்குகள் செய்வதற்கும், கோயிலில் பூசை செய்வதற்கும், மணப்பெண் தேடுவதற்கும், திருமணம் செய்து வைப்பதற்கும், பிற வாழ்வியல் சடங்குகள் செய்வதற்கும் உதவியாளர்கள் தேவைப்பட்டனர். இதற்காக உருவாக்கப்பட்டவர்களே பர்தான்கள் என்கிறது அவர்களுடைய தோற்றத் தொன்மம் (origin myth). இதனை, போர்சித் (1871), வெரியர் எல்வின் (1935: 17), ஹிவாலே (1946: 25–27), ஜெர்மானிய மானிடவியலறிஞர் ஹெய்மண்டார்ஃப் (1951: 173) போன்றவர்கள் விரிவாகப் பதிவு செய்துள்ளனர்.

இன்னொரு தொன்மம் வேறொரு கருத்தினைக் கூறுகிறது. வானுலகக் கடவுளர்களும் நிலவுலகக் கடவுளர்களும் பஹாண்டி குபார் லிங்காலுக்கு உதவியாளராக, தான்யேவ்தான் குரு என்பவரின் இளைய மகனாகிய ஹீராசுகாவை நியமித்தனர். கோண்டுகளின் கடவுள்களுக்குப் பூசைகள் செய்வதே இவரின் கடமையாக இருந்தது.

இவரின் வழி வந்தவர்களே பர்தான்கள். இவர்களுடைய ஜீவனத்திற்காக, கோண்டுகளிடமிருந்து பிறப்புக் கட்டணம், திருமணக் கட்டணம், பெண்ணைக் கடத்திச் சென்று மணம் செய்ததற்கான கட்டணம், மணவிலக்குச் செய்வதற்கான கட்டணம், இறப்புக் கட்டணம் போன்றவற்றை வசூலிக்கலாம் என உரிமை வழங்கப்பட்டது.

ஆதியில் கோண்டுகளிடம் நான்கு பெருங்கூட்டங்கள் (phratries) இருந்தனவென்றும் ஒவ்வொரு கூட்டத்திற்கும் ஒரு ஹீராசுகா (பர்தான்) இருந்தான் என்றுமொரு கதை உண்டு. இதனால் பர்தான்களைச் சில நேரங்களில் அவர்களுடைய ஆதி முன்னோராகிய ஹீராசுகாவை மனதில் கொண்டு 'ஹீராசுகா' எனும் பெயரால் அழைப்பதுண்டு. கோண்டுகளின் வாழ்வில் நிம்மதி இழக்கும் போதும், மன அழுத்தம் ஏற்படும்போதும், நெருக்கடிகள் வரும்போதும், இறப்புப் போன்ற பெருந் துன்பங்கள் நேரும்போதும் ஆதி பர்தானாகிய ஹீராசுகாவை நினைத்துக் கொள்வார்கள். தங்களுக்கு ஏற்படும் துன்பங்களை இவர் நீக்குவார் எனவும் நம்புகின்றனர். கோண்டுகளிடம் முன்னோர் வழிபாடு (ancestor worship) இன்றும் ஆழமாக வேரூன்றியிருப்பதைக் கருத்தூன்றி நோக்க வேண்டும். சங்ககால வாழ்வுமுறையில் முன்னோர் வழிபாடு ஒரு முக்கியமான வழிபாடாக இருந்துள்ளதையும் இங்கு ஒப்பு நோக்கிப் பார்க்க வேண்டும்.

பர்தான்களிடம் வேறொரு பழமரபுக் கதையும் வழக்கிலுள்ளது. பண்டைக் காலத்தில் வயதான கோண்டு மன்னனால் அரசாட்சி செய்ய முடியவில்லை. அதனால் தன் மூத்த மகனை அரசாளுமாறு சொன்னான். அவனோ தன் தம்பியிடம் சில வேலைகளைச் செய்யுமாறு பணித்தான். அவனேப் பின்னர்ப் பர்தானாக மாறினான் எனும் ஒரு கதையுமுண்டு (ரசல் & ஹீராலால் 1975). இத் தொன்மத்தின் வழி, தாங்கள் மன்னர் பரம்பரையைச் சேர்ந்தவர்கள் என்றும், இளவரசனின் தம்பி என்றும் பர்தான்கள் கூறிப் பெருமைப் படுகின்றனர். இந்தியாவில் தோற்றத் தொன்மங்கள் வாயிலாகப் பல சமூகங்கள் தங்களை உயர்த்திக் கொள்ள முயலுகின்றன. அந்த வகையில் பர்தான்களின் தொன்மும் உள்ளது.

பர்தான்கள் தங்களைக் கோண்டுகளின் இளைய சகோதரர் எனக் கூறிக் கொள்வார்கள். இதற்கென்றே ஒரு பழமொழி அவர்களிடம் வழக்கில் உள்ளதாக மகேந்திர குமார் மிஸ்ரா (2007: 50) கூறுகிறார். அந்த முதுமொழியின்படி, கோண்டுகள் மூத்தவர்கள்; அதனால் சத்ரா (Chhatras) வைத்திருக்கிறார்கள். அது அவர்களுடைய அதிகாரத்திற்கான குறியீடாகும். பர்தான்கள்

இளையவர்கள்; கிக்ரி, வானா ஆகிய இரண்டு இசைக் கருவி களையும் வைத்திருக்கிறார்கள். இவ்விரண்டும் கோண்டுகளின் கடவுள்களுக்குரியவையாகும். இவற்றைக் கொண்டு பர்தான்கள் தங்கள் மூத்த சகோதரர்களை வாழ்த்திப் பாடுகிறார்கள். பெருமை பேசுகிறார்கள்.

கோண்டுகளும் பர்தான்களும்

பர்தான்கள் இன அளவிலும் (racial basis) மொழி அளவிலும் கோண்டுகளிடமிருந்து வேறுபட்டவர்கள் என்று ஹெய்மண்டார்ஃப் கருதுகிறார். கோண்டுகள் திராவிடர்களைக் குறிக்கும் வெத்தர் (Veddoid) இன வகையைச் சேர்ந்தவர்கள் என்றும், பர்தான்கள் இண்டிட் (Indid) அல்லது மத்தியத் தரைக்கடல் இனத்தவர் என்றும் கருதுகிறார் (1951: 172).

உயிரியல் கூறுகளின் பிரதிபலிப்பாக அமையும் உருவத் தோற்றத்தைப் பொறுத்த அளவில் கோண்டுகளுக்கும் பர்தான் களுக்கும் வேறுபாடுகள் உண்டு. பர்தான்களின் இன மூலம் (racial roots) தனியானதாகும். உடல் அமைப்பில் இவ்விருவரும் தனித்தனியானவர்கள் என்பது கண்ணால் பார்க்கும்போதே எளிதில் புலப்படும். உடை வகையாலும் பர்தான் ஆண்கள் வேறுபட்டவர் களாகவே காணப்படுகின்றனர். எனினும் பர்தான் பெண்கள் கோண்டுப் பெண்கள் போலவே 'கோளி' அணிந்துகொண்டு ஒருமித்துக் காணப்படுகின்றனர்.

இன அளவிலும் உருவ அமைப்பிலும் பர்தான்கள் கோண்டுகளிடமிருந்து வேறுபட்டாலும் சமூக அளவில் இவ்விரு சமூகத்தாருக்கும் உறவுகள் நெருக்கமாக உள்ளன. இலங்கையில் சிங்களவர்கள் மொழியாலும் சமயத்தாலும் தமிழர்களிடமிருந்து வேறுபட்டாலும் சமூக அளவில் திராவிடச் சமூகத்தாரோடு நெருங்கிக் காணப்படுவதைப் (காட்ரிங்டன் 1926; எம். டி. இராகவன் 1961; இன்னும் பிறர்) போன்றதோர் உறவாகவே பர்தான்களின் உறவும் காணப்படுகிறது (பக்தவத்சல பாரதி 2009).

பர்தான்கள் நடு இந்தியாவில் பல்வேறு மாநிலங்களிலும் பரவி வாழ்கின்றனர். பர்தான்கள் பல நூற்றாண்டுகளாகவே கோண்டு களின் பாணர்களாக இருந்து வந்தாலும், சில கோண்டுப் பிரிவினர் இப்பாணர்களோடு எவ்வகையான உறவையும் கொண்டிருக்க வில்லை. குறிப்பாக, மத்தியப் பிரதேசத்தில் பஸ்தர் மாவட்டத்தில் வாழும் 'மலைமரியர்' (Hill Maria) பிரிவினருக்கும் பர்தான்களுக்கும் எந்த வகையான உறவும் இல்லை. இவர்களுடைய வரலாற்றின் எந்தக் கட்டத்திலும் ஆண்டை - பாணர் உறவு இருந்ததில்லை என்பதையும் நாம் கவனத்தில் கொள்ளலாம்.

“கோண்டு அவுர் பத்தாரி (பட்டாரி) அங் கா
மார்தான் சார்தான் தா ஏக் சாத் துத்தி மா தாங்தான்”

இதன் பொருள் “கோண்டுகளும் பர்தான்களும் வாழ்ந்தாலும் சரி, அழிந்தாலும் சரி ஒரு கூடையில் கிடக்கும் மீன்கள் போன்றவர்கள்” என்பதாகும். மேற்கூறிய பழமொழி இவர்களுடைய வாழ்வில் ஆழ்ந்த அர்த்தத்தை உணர்த்துகிறது (முர்குடே 1991: 41).

இறப்புச் சடங்குகளில் செய்யப்படும் குண்டா சடங்கின் போது இறந்தவர்களின் குறியீடுகள் பாரா பெண் தெய்வத்திற்குக் காணிக்கையாக்கப்படும். அச்சடங்கில் கோண்டுகளும் பர்தான்களும் ஒன்றாகச் சேர்த்துக் கொடுக்கும் படையல் காணிக்கைகள் ஒன்றாகக் கலந்து கட்டப்படும். கட்டிய பின்னர் அவற்றை ஏற்கச் செய்யும்போது “நாமிருவரும் ஒரு மரம் போன்றவர்கள்; ஓ! முன்னோர்களே நீங்களெல்லாம் ஒரு குடும்பத்தவர்கள்; ஓரிடத்திலேயே அமர்ந்திருங்கள்; உங்களுக்குப் படையலிடுகிறோம்” எனப் பூசாரி கூறுவார். சடங்கியல் களத்திலும் கூட, கோண்டுகளுக்கும் பர்தான் களுக்கும் இடையேயான உறவு பின்னிப் பிணைந்துள்ளது என்பது தெளிவாகின்றது.

கோண்டுகளுக்கும் பர்தான்களுக்கும் பல்வேறு ஒற்றுமைகள் உள்ளன. இவர்கள் இருவருக்கும் புராணங்கள் பொதுவானவை; சடங்கு, சம்பிரதாயங்கள் பொதுவானவை; சமய நம்பிக்கைகளும் திருவிழாக்களும்கூடப் பொதுவானவையே.

கோண்டுகளும் பர்தன்களும் சடங்கு நிகழ்ச்சிகளின்போது ஒன்றிணைந்துவிடுகின்றனர். கோண்டுகளின் திருமணங்கள், பிற குடும்ப விழாக்கள், சடங்கு, சம்பிரதாயங்கள் ஆகியவற்றின் போது கோண்டுகள் யார்? பர்தான்கள் யார்? என்று வேறுபடுத்த முடியாதவாறு ஒன்றாகக் கலந்து ஒரு குடும்பத்தவராகக் காணப்படுகின்றனர். இத்தகைய விழாக்களின்போது ஒருவரையொருவர் அப்பா, அம்மா, மாமா, அண்ணன், தம்பி, அக்காள், அத்தை என உறவுமுறையுடன் விளித்துக் கொள்வதால் ஒரு குடும்ப உறவுக்குள் ஒன்றிணைந்து விடுகின்றனர். கோண்டுகளுக்குப் பக்கத்திலேயே பல நூற்றாண்டுகளாக வாழும் பெய்கா (Baiga), அகாரியா (Agaria) போன்ற பழங்குடிகளோடு கோண்டுகளுக்கு அவ்வளவு நெருக்கமான உறவில்லை. ஆனால் தங்களுடைய பர்கானாவில் தூரத்துக் கிராமத்தில் குடியிருக்கும் பர்தான்களுடன் நெருக்கமான உறவு காணப்படுவது மிகுந்த கவனத்திற் குரியதாகும் (முர்குடே 1991: 42).

கோண்டுகளுக்கும் பர்தான்களுக்கும் நெருங்கிய உறவு பல நிலைகளில் இருந்தாலும் இவ்விரு சமூகத்திற்குமிடையே

அடிப்படையான சில வேறுபாடுகளும் உண்டு. கோண்டுகள் எஜமானர்கள்; பர்தான்கள் அவர்களை அண்டி வாழ்பவர்கள். "ஆதரவு தருவோர் – ஆதரவு பெறுவோர்" உறவே இவர்களுக் கிடையில் காணப்படும் அடிப்படை உறவாகும். உலகப் புகழ்பெற்ற மானிடவியலார் மார்க்ரெட் மீடு சொல்வது போல ஒரு சமூகத்தின் விழுமிய பண்பு ஒன்றை இனங்கண்டு முன்னிலைப்படுத்த வேண்டுமானால் பர்தான்கள் கலையார்வம் கொண்டவர்கள் (romantic); பாட்டையும் இசையையும் நேசிப்பவர்கள். கோண்டுகளோ உடைமையார்வம் மிகுந்தவர்கள் எனலாம். பாணா அல்லது கிங்கிரி எனும் இசைக்கருவியுடன் பாடுவது என்பதே பர்தான்களின் பெருவிருப்பமாகும். விவசாயம் செய்து சொத்து சுகம் தேடுவது கோண்டுகளின் விருப்பமாகும். இன்றைக்குப் பல கோண்டு விவசாயிகள் நிலபுலம் வைத்துக்கொண்டு கூலியாட்களைப் பணியில் அமர்த்திப் பண்ணையையும் பார்த்து வருகிறார்கள். கூடவே சில துணைத் தொழில்களையும் கவனிக்கிறார்கள். இத்தகைய விவசாயம் சார்ந்த தொழில் முனைப்பு அறவே பர்தான்களிடம் இல்லை. மூட்டைக் கணக்கில் புன்செய்த் தானியங்களை விளைவித்து வீட்டில் அடுக்கி வைத்து மகிழ்வதெல்லாம் பர்தான்கள் கனவிலும் காணாத ஓர் இலக்காகும். பாடும் திறனை வளர்ப்பதே பர்தான்களின் ஆர்வமாகும். கோண்டுகளைப் போன்று விவசாயத்தில் ஈடுபட்டு நிலத்தில் கடுமையாக உழைக்க விரும்பாதவர்கள். இசைவாணர்களாகவும், ஊர் சுற்றிப் பாடுபவர்களாகவுமே வாழ விரும்புபவர்கள் (ஸ்டீபன் ஃபக்ஸ் 1973: 161–62).

கோண்டுச் சமூகமானது கூட்டங்களாகவும் (phratries) அவற்றையடுத்துக் குலங்களாகவும் (clans) பாகுபடுகின்றது. கோண்டுகளின் குலப்பிரிவுகளையே பர்தான்களும் கொண்டுள்ளனர். ஒரு குலத்தைச் சேர்ந்த கோண்டு அதே பிரிவைச் சேர்ந்த பர்தான்களைத் தங்களுடைய இசைவாணர் களாக, சடங்கு நிகழ்த்துநர்களாகக் கொண்டுள்ளனர். ஒவ்வொரு குடும்பத்திற்குமான பர்தான், 'ரோட்டா பட்டாரி' எனப்படுகின்றார் (முர்குடே 1991: 38). கோண்டு மன்னர்கள் சிற்றரசர்களாகப் பல்வேறு பகுதிகளில் ஆட்சி செய்தனர். இப்பகுதிகளில் ஒவ்வொரு குலமும் (சாக) ஒரு குறிப்பிட்ட நிலப்பரப்பில் (பர்கானா) காணக்கூடியதாக இருந்தது. மேற்கு ஒரிசாவிலும் சட்டீஸ்கர் பகுதியிலும் இவ்வாறு குலப்பிரிவு முறை இருந்ததை மகேந்திர குமார் மிஸ்ரா குறிப்பிடுகிறார் (2007: 48–49). ஒவ்வொரு பர்தான் குடும்பத்திற்கும் பல ஊர்கள் ஒதுக்கப்பட்டுள்ளதால் ஆண்டைகள் ஊரிலேயே வசிக்கும் முறை இவர்களிடம் இல்லை. ஒரு குறிப்பிட்ட காலச் சுழற்சியில் எல்லா ஆண்டைகள் வீட்டிற்கும் சென்று குலப் பாடல்கள்

பாடி வெகுமதிகள் பெற்றுத் திரும்புகின்றனர். சமூக அமைப்பைப் (social organisation) பொறுத்த அளவில் கோண்டுகளின் குல அமைப்பையே பர்தான்களும் பெற்றிருக்கிறார்கள் என்பதே நாம் இங்குக் கவனிக்க வேண்டிய ஒற்றுமையாகும்.

அடுத்ததாக, இன்னும் சில ஒற்றுமைகள் காணப்படு கின்றன. பர்தான்களில் மிகச் சில குடும்பத்தார் லிங்கோ பென் (Lingo Pen) கோயில்களுக்குப் பூசகர் பணியைச் செய்கிறார்கள். பர்தான் சிறுவர்களும் சிறுமிகளும் கோண்டுக் கிராமங்களில் உள்ள இளையோர் கூடமான 'கோட்டுல்' (ghotul) எனும் ஊர்ப் பொதுக் கூடத்தில் சேர்ந்திருக்கும் உரிமை பெற்றிருக்கிறார்கள். கோண்டுகளின் வாழ்வில் இளையோர் கூடம் (dormitory) மிகவும் சிறப்புப் பெற்றது. இந்த இளையோர்கூட முறையைக் குறித்து வெரியர் எல்வின் 'முரியரும் கோட்டுலும்' (Muria and their Ghotul 1947) எனும் தலைப்பில் விரிவானதொரு நூலினை எழுதியுள்ளார். பழந்தமிழகத்தில் 'கொட்டில்' எனும் அமைப்பே கோண்டுகளிடம் 'கோட்டுல்' என மருவியது' என்கிறார் மானிடவியலறிஞர் அய்யப்பன் (காண்க: பக்தவத்சல பாரதி 2007: 27).

பண்டைய தமிழ்ச் சமூகத்தின் பல்வேறு தொல்கூறுகளை வட இந்தியாவில் வாழக்கூடிய தொல்திராவிடப் பழங்குடிகளிடம், குறிப்பாகக் கோண்டுகளிடமும் ஒரிசாவில் வாழக்கூடிய கோந்த் (Khond) பழங்குடியினரிடமும் காண முடியும். அதனாலேயே கோண்டுகளிடம் காணக்கூடிய பாண் சமூக மரபு இங்குக் கவனத்தில் கொள்ளப்பெறுகிறது.

கோண்டுகளுக்கும் பர்தான்களுக்கும் பல ஒற்றுமைகள் இருந்தாலும் சமூகத் தரத்திலும் படிநிலையிலும், மதிப்பீட்டிலும் கோண்டுகளைவிடத் தாழ்வான நிலையிலேயே பர்தான்கள் இருக்கின்றனர். இவர்கள் பிழைப்பாதாரத்திற்குக் கோண்டு களையே முழுமையாக நம்பியிருக்கின்றனர். அதனால் சமூக வாழ்வில் கோண்டுகளுக்குக் கீழானவர்களாகவே அவர்கள் வாழ்கின்றனர். கோண்டுகள் இவர்களைத் தூய்மையற்றவர் களாகக் கருதுகின்றனர். ஏனெனில், பர்தான்கள் இவை யெல்லாம் தரம் குறைந்தவை என எண்ணாமல் மாட்டுக்கறி, பன்றிக்கறி, அணில், எலி எனப் பல வகையான மாமிசங் களையும் உண்கின்றனர். அண்ணன் இறந்த பிறகு விதவையான அண்ணியை இறந்தவனின் தம்பி திருமணம் செய்யும் மதனி மணத்தைப் (levirate) பின்பற்றுகின்றனர். கோண்டுகளுக்கு இசைவாணர்களாகவும் சடங்கு ஊழியம் செய்பவர்களாகவும் சில பிரிவினர் பூசாரிகளாகவும் இருந்தாலும், பர்தான்களைக் கீழானவர்களாகவே கோண்டுகள் நடத்துகிறார்கள்.

மேற்கூறிய விவரங்களையெல்லாம் கவனிக்கும்போது சங்க இலக்கியங்களில் காணக்கூடிய பாண் சமூகத்தாரின் நிலையை ஒத்தவர்களாகப் பர்தான்கள் காணப்படுகின்றனர் என்பதை அறியலாம்.

மொழி

ஆந்திரப்பிரதேசம் அடிலாபாத் பகுதியில் வாழும் பர்தான்களின் தாய்மொழி மராத்தி. ஆனால் கோண்டுகளோ தம் தாய்மொழியாகிய 'கோண்டி'யைப் பேசுகின்றனர். கோண்டியானது வடதிராவிட மொழிகளில் மிக முக்கியமான ஒரு பழங்குடி மொழியாகும். வரிவடிவம் இல்லாத ஒரு கிளை மொழியாக இது இருந்து வருகிறது. இந்தியாவில் மிக அதிகமானோர் பேசக்கூடிய பழங்குடி மொழிகளில் கோண்டி மூன்றாவது மிக முக்கியமான மொழியாகும் (உமா மகேஸ்வர் ராவ் 2008).

கோண்டியானது வடமேற்குப் பிரிவு, தென்கிழக்குப் பிரிவு எனக்கூடிய இரண்டு பெரும் பிரிவுகளாகப் பாகுபடுகின்றது. வடமேற்குப் பிரிவில் ஆறு கிளைமொழிகளும், தென்கிழக்குப் பிரிவில் நான்கு கிளைமொழிகளும் உள்ளன. மொத்தத்தில் கோண்டியானது பத்துக் கிளைமொழிகளைக் கொண்டுள்ளது (மேலது: 2008). கிளைமொழிகள் அதிகம் கொண்ட பழங்குடி மொழிகளில் கோண்டி முக்கியமானது. மிகப் பரந்த நிலப் பகுதியில் கோண்டுகள் பரவி வாழ்வதாலேயே கோண்டிக்கு இத்தனை கிளைமொழிகள் உள்ளன. இன்று தமிழுக்கு இருப்பதைவிடவும் இருமடங்குக் கிளைமொழிகளைக் கோண்டி கொண்டிருக்கிறது. காரணம் வட இந்தியாவில் கோண்டுகள் ஆறு மாநிலங்களில் பரவி வாழ்வதேயாகும்.

பர்தான்கள் பல நூற்றாண்டுகளாகக் கோண்டுகளைச் சார்ந்து வாழ்ந்து வருவதால் அவர்கள் கோண்டி மொழியையும் மிகச் சரளமாகப் பேசுகின்றனர். ஆகவே இவர்கள் மராத்தி, கோண்டி இரண்டையும் பேசும் இருமொழியாளர்களாக (bilinguals) உள்ளனர்.

கோண்டுகளின் பழங்கதைகளையும், தொன்மங்களையும், வீரதீரக் கதைகளையும், பாடல்களையும் உள்ளடக்கிய வீரயுகக் காப்பியங்களைப் பர்தான்கள் தங்கள் ஆண்டைகளின் தேசம் முழுவதும் கோண்டி மொழியிலேயே யாழிசைத்துப் (பாணாஃகிங்கிரி) பாடுகின்றனர். குடும்பத்திற்குள் பேசி உறவாடும் வீட்டு மொழியாகவே மராத்தி உள்ளது. இந்நிலையில் பர்தான்கள் வீட்டுமொழி (மராத்தி), கலைமொழி (கோண்டி) என இரண்டையும் பேணி வருபவர்களாக உள்ளனர்.

சாதிகள் பலவும் கிளைச் சாதிகளாகப் பிரிவதுபோலக் கோண்டுகளும் பல பிரிவினராகப் பாகுபடுகின்றனர். தமிழகத்தில் கம்பளத்து நாயக்கர்களிடம் உள்ள ஒன்பது கம்பளங்களில் ராஜ கம்பளம் உயர்ந்தது போலக் கோண்டுகளில் 'ராஜ் கோண்டு' (Raj Gond) உயர்ந்தவர்கள். இவர்கள் 52 கோட்டைகள் அமைத்துக் கோண்டுவானாவை ஆட்சி செய்தவர்கள். கோண்டுகளில் துருவா கோண்டு (Dhurwa Gond), முரியா கோண்டு (Muria Gond), மரியா கோண்டு (Maria Gond), தாக்கூர் கோண்டு (Thakur Gond), தோர்லா கோண்டு, அமதா கொண்டு (Amata Gond) முதலான பிரிவுகள் முக்கியமானவையாகும். மொத்தத்தில் கோண்டுகள் 24 உட்பிரிவினராகப் பிரிந்து காணப்படுகின்றனர் (விரிவுக்குக் காண்க: ஹெய்மண்டார்ஃப் 1948; 1979).

கோண்டுகள் தங்களுடைய சமூகப் பிரிவுகளுக்கேற்பவும் பரவி வாழும் நிலப் பகுதிகளுக்கேற்பவும் பேச்சு வழக்கில் வேறுபாடுகளைக் கொண்டிருக்கின்றனர். இதனால் கோண்டியானது சமூகக் கிளைமொழியாகவும் (social dialect), வட்டாரக் கிளைமொழியாகவும் (regional dialect) பாகுபடுகின்றது. பர்தான்களும் தாங்கள் சார்ந்து வாழும் கோண்டுகளின் கிளைமொழியை நன்கு பேசுபவர்களாக உள்ளனர். காரணம் ஆண்டைகளின் பர்கானாவில் பெரும் பாலும் இவர்கள் வாழ்வதால் அந்தந்தப் பர்கானாவுக்குரிய அல்லது அந்தந்தக் கோண்டுப் பிரிவுகளுக்கேற்ப அவர்களுடைய கிளைமொழியையும் நன்கு பேசுகின்றனர்.

இயல்பாகவே நாடோடித் தன்மை கொண்ட ஊர் சுற்றும் வல்லுநர்கள் அந்தந்த வட்டாரத்திற்குரிய மொழியைக் கையாளும் திறனைக் காலப்போக்கில் வளர்த்துக் கொள்வார்கள். அவ்வாறே 84 கிராமங்களை உள்ளடக்கிய சவுராசி (Chaurasi) பகுதியில் 'பார்சி கோண்டி' பேசப்படுகிறது. சவுராசி வட்டாரத்தில் பார்சியின் தாக்கம் கலந்துள்ளதால் இப்பகுதிக்கான மொழி 'பார்சி கோண்டி' என்றழைக்கப்படுகிறது (ரெங்கையா முருகன் & ஹரிசரவணன் 2010: 243).

பர்தான்களின் தொழில்

பர்தான்கள் கோண்டு எஜமானர்களுக்குப் பல்வேறு பங்கு பணிகளைச் செய்கிறார்கள். பூசகர்கள், இசைவாணர்கள், கைவினைஞர்கள், வமிச வரலாறு சொல்பவர்கள், கோண்டு அரசர்களின் புகழ் பாடுபவர்கள், வாழ்க்கை வட்டச் சடங்குகள் நிகழ்த்துபவர்கள், பிற பணிகளைச் செய்பவர்கள் என இவர்களின் பணிகள் பலவாறாக உள்ளன.

பர்தான்களிடம் மிகச் சில வேறுபாடுகளும் உள்ளன. மகாதியோ மலையில் (Mahadeo hills) உள்ள பர்தான்கள் தகுதியில்

உயர்ந்தவர்கள். அவர்கள் பூசாரிகளாக மட்டும் செயல்படுகின்றனர். கோண்டு எஜமானர்கள் வீடுகளைத் தேடி, தானங்கள் பெறுவதில்லை. இவர்களுக்கு மாறாக மற்ற பர்தான்கள் கோண்டுகளின் கிராமங்களில் சுற்றித் திரியும் இசைவாணர்களாக உள்ளனர். இவர்கள் கோண்டுகளின் சமூக மதிப்பில் தாழ்ந்த நிலையில் இருப்பவர்களாகக் கருதப் படுகிறார்கள் (காண்க: ஹிவாலே நூலிலுள்ள (1946) பின்னிணைப்பு 31).

கோண்டுகள் சிறப்பாக ஆட்சி செய்து கொண்டிருந்த காலக்கட்டத்தில் அவர்களுக்கு அமைச்சர்களாக, முகவர்களாக, ஆலோசகர்களாக, அரசவை அலுவலர்களாகப் பர்தான்கள் பணியாற்றினார்கள். கோண்டுகளின் வரலாற்றையும் பழம்பெரும் சிறப்புகளையும் அறிவதற்கு எழுத்து வழியிலான வரலாறும், ஆவணங்களும் இல்லை. வாய்மொழி வழக்காறுகள் மட்டுமே சான்றாக விளங்குகின்றன. கோண்டுகளின் வரலாற்றையும் அவர்களுடைய சிறப்புகளையும் வாய்மொழி வழக்காறுகளையும் பேணி வருபவர்கள் பர்தான்களே. கோண்டுகளின் வரலாறு நெடுகப் பர்தான்கள் அவர்களுடைய இசைவாணர்களாகவும் வம்ச வரலாறு கூறுபவர்களாகவும் வீடுகளில் புரோகிதம் செய்பவர்களாகவும் இருந்துள்ளனர்.

பர்தான்கள் பாட்டு இயற்றிப் பாடுவதில் வல்லவர்கள். கோண்டுகளின் இனத்தோற்றப் பாடலைக் கோண்டு எஜமானர்களின் வீடுகளில் பாடுவார்கள். கோண்டு மன்னர்களின் கதை, அவர்களுடைய வீரர்கள், தளபதிகள் ஆகியோரின் வீரதீரக் கதைகள் அனைத்தையும் சுவைபடப் பாணா இசைக் கருவியுடன் பாடி மகிழ்விப்பார்கள். இத்தகைய பாடல்கள் கோண்ட்வானிப் பாடல்கள், பாண்ட்வானிப் பாடல்கள் எனப்படும். இவை தவிர இராமாயணம், சைலா (Saila) சத்யஹரிசந்திரா, நளதமயந்தி, நாட்டுப்புறப் பாடல்கள், சாகசக் கதைகள் போன்றவற்றையும் இசைபடப் பாடுவார்கள்.

வட இந்தியாவில் வாழும் மிக முக்கியமான தொல் திராவிடப் பழங்குடியாகக் கோண்டுகள் விளங்குகிறார்கள். இன்னும் சில திராவிடப் பழங்குடிகள் வட இந்தியாவில் இருப்பதாலேயே ஒரு காலத்தில் இந்தியத் துணைக்கண்டம் முழுவதும் தொல் திராவிடர்கள் பரவி வாழ்ந்தார்கள் என்றும், இத்துணைக்கண்டத்தின் பூர்வ குடிகள் தொல் திராவிடர்களே என்றும் நிறுவ முடிகிறது. கோண்டுகள் மலையுச்சிகளில் 52 கோட்டைகள் கட்டி 52 அரசாட்சிகளாக கோண்டுவானாவை ஆண்டு வந்திருக்கிறார்கள். இத்தனை சிறப்புகளையும் இன்றும் பாமர கிராமத்து மக்கள் அறிவதற்கு உதவுபவர்கள் பர்தான்களே. கோண்டுகளின் வரலாறு

பட்டி தொட்டிகளிலெல்லாம் இசைவாணர்களாகியப் பர்தான்களின் வழி பேசப்படுகிறது.

பர்தான்களின் இசை ஊழியத்தில் கோண்டு மக்களின் இனத் தோற்றக் கதைப்பாடல் பாடுவது மிக முக்கியமானது. ஒவ்வொரு முறையும் கோண்டுகளின் வீடுகளைத் தேடிச் சென்று தானம் பெறும்போது இதனைப் பாடுவார்கள். பாராதியோ (சிவன்) சாமிக்குச் செய்யும் இலிங்கோ வழிபாட்டின்போதும் கதைப்பாடலாகப் பாடுவார்கள். இவ்விரண்டு நிகழ்வுகளின்போதும் பாணா (யாழ் போன்ற இசைக்கருவி) இசைத்துப் பாடுவார்கள். பாராதியோவுக்கும் இறந்த முன்னோர்களுக்கும் மே–ஜூன் மாதங்களில் நடத்தப்படும் குடிபூஜையின்போது பாணா இசைக்கருவியுடன் பாடுவது மிகவும் முக்கியமானது. இவ்வளவு முக்கியத்துவமுள்ள, பாரம்பரியமான பாணாவின் பயன்பாடும் அதனைப் பேணிக் காப்பதும் குறைந்து வருகின்றன. பாணர்க் கருவிகள் பல இன்று நல்ல நிலையில் இல்லை (ரெங்கையா முருகன் & ஹரிசரவணன் 2010: 238–42).

இந்தியக் கிராமங்கள் நவீனத்துவத்தின் பிடியில் சிக்கித் தவிப்பது போன்றதொரு உருமாற்றச் சூழலில் காலம் நிகழ்த்தும் மாற்றங்கள் தொல் பழங்குடிப் பண்பாட்டிலும் உட்புகுந்துள்ளன. பர்தான்களிடம் நிகழ்ந்து வரும் சமூக மாற்றம் இவர்களுடைய பாரம்பரியத்தை வெகுவாக மாற்றி வருகிறது.

கோண்டுகளின் இனவரலாறு அல்லது வமிசவரலாறு என்பது ‘புர்ஜா’ (Purja) எனப்படுகிறது. நீண்டதொரு கதைப்பாடலாகப் பர்தான்கள் புர்ஜாவை இரகசியமாகப் பேணி வருகின்றனர். வெளியார் யாருக்கும் சொல்லித் தருவதில்லை. குடும்ப உறுப்பினர்களுக்கு மட்டும்தான் சொல்லிக் கொடுப்பார்கள். அதிலும் ஆண் உறுப்பினர்களுக்கு மட்டுமே கற்றுக் கொடுப்பார்கள். பர்தான் ஆண் பிள்ளைகள் வளரும் பருவத்தில் இதனைப் புனிதமான நிலையில் கற்றுக் கொள்கிறார்கள் (மகேந்திரகுமார் மிஸ்ரா 2007: 50).

கோண்டுகளின் இனத்தோற்றம் ஒரு தொன்மமாக (origin myth) அதுவே ஒரு கதைப்பாடலாக, புனிதமானதாக, இரகசியமானதாகப் பேணப்படுகிறது. இவையனைத்தையும் பர்தான்களே செய்கிறார்கள். கோண்டுகளின் பூதாதியோ (பரமசிவன்) உருவாக்கியதுதான் புர்ஜா. கோண்டுகளின் முதல் மூதாதையராகிய லிங்கா தியோதான் இதனை முதன்முதலில் கேட்டாராம். அவர் தம் இனப் புராணத்தை அனைவரும் அறிய வேண்டுமென விரும்பியுள்ளார். இதனால் தன்னிடம் முதல் வேலையாளாக வந்தவனுக்கு இவற்றையெல்லாம் கற்றுக் கொடுத்து அதனைக் கோண்டுகள் வாழுமிடங்களில் பரப்பச் செய்தார் (மேலது: 50).

ஒவ்வொரு கோண்டுவும் தம்முடைய இனத்தோற்றக் கதைப் பாடலை (புர்ஜா) ஒவ்வோராண்டும் கேட்டு அனுபவிக்க வேண்டும் என்பதை நியதியாகக் கொண்டுள்ளார். அதனைக் கேட்காமலிருப்பது பாவமாகும் என எண்ணுகின்றனர். இன்றைய நவீனக் காலத்தில் அதனுடைய முக்கியத்துவம் மாற்றத்திற் குள்ளானாலும் நவீனக் கல்வியும், நவீன வேலைவாய்ப்பும் பெற்றுள்ள கோண்டு இளைஞர்கள் கூடப் பர்தான்கள் வழி, புர்ஜாவைத் தம் வீட்டில் பாட வைக்க வேண்டுமென விரும்புகிறார்கள். இதனால் வாழையடி வாழையாகப் புர்ஜா உயிர்ப்புடன் காக்கப்படுகிறது. இன்றைய காலக்கட்டத்தில் நகரப் பகுதிகளில் வாழும் கோண்டுகளின் வாழ்வில் புர்ஜா பாடுவதற்கான சூழல் குறைந்துவிட்டாலும் திருமணம், இறப்பு, மூதாதையர் வழிபாடு ஆகிய மூன்று முக்கியமான சடங்கு நிகழ்வுகளிலும் கோண்டுகளின் பூர்வ வரலாறானது புர்ஜா வழி மீண்டும் மீண்டும் ஓங்கி ஒலிக்கப் பெறுகிறது. தங்களின் இனப் பர்தான்கள் தங்கள் வீட்டிற்கே வந்து பாடுவது ஒரு பெருமித உணர்வை ஏற்படுத்துகிறது. புனிதமான நிகழ்வாக அமைகிறது என எண்ணுகின்றனர்.

19–ஆம் நூற்றாண்டின் நடுப்பகுதி தொடங்கி 1950கள் வரையிலான காலக்கட்டமானது புர்ஜாக்கள் ஓலைச்சுவடிகளில் பாதுகாக்கப்பட்ட இறுதிக் கட்டமெனலாம் (மேலது: 50). கவுர் (Gaur) எனக்கூடிய கோண்டுகளின் தேசத்தில் வரக்கூடிய இடையர்களும் பைரகி (Bairagi) எனக்கூடிய வைணவ அடியார்களும் கோண்டு களின் புர்ஜாக்களை ஓலைச்சுவடியில் எழுதிக் கொடுத்தார்கள். 1950களுக்குப் பின்னர்தான் பேனா கொண்டு காகித்தில் எழுதிவைக்கும் முறை பரவலாகியது என்கிறார் மகேந்திரகுமார் மிஸ்ரா (மேலது: 50).

பன்னெடுங்காலமாகவே பர்தான்கள் நிலபுலம் ஏதுமற்றவர் களாக வாழ்ந்து வந்தார்கள். தங்கள் ஆண்டைகளாகிய கோண்டு மக்களையே முழுவதும் நம்பி வாழ்ந்தார்கள். நல்ல வசதி படைத்த ஆண்டைகள் தங்கள் குடும்ப நிகழ்ச்சிகளில் அதிகமான தானங்களையும் வெகுமதிகளையும் கொடுத்து வந்தார்கள். திருமணம் போன்ற மங்கள நிகழ்ச்சிகளின்போது தானியத் தானங்கள் மட்டுமின்றிப் பசு, பொன், சிறிய அளவு நிலம்கூடக் கொடுத்து உதவினார்கள். மிகவும் வசதி படைத்த கோண்டுகளே இத்தகைய உதவிகளைச் செய்வார்கள்.

பர்தான்கள் ஆண்டுதோறும் அல்லது இரண்டு வருடங்களுக்கு ஒருமுறை தங்களுக்கு ஒதுக்கப்பட்ட உரிமைக் கிராமங்களில் உள்ள அண்டை வீடுகளுக்கு முறைவைத்துச் செல்வார்கள். ஒரு முறை சென்றால் மீண்டும் அங்கு வருவதற்கு இரண்டாண்டுகள்

ஆகக்கூடும். (மகேந்திரகுமார் மிஸ்ரா 2007: 49). ‘நாடாறு மாதம் காடாறு மாதம்’ எனக்கூடிய இத்தகைய வாழ்க்கை முறையில் உரிமைக் கிராமங்களுக்குச் சென்று தொழில்செய்து தங்கள் ஆண்டைகளிடமிருந்து தானங்களையும் வெகுமதிகளையும் பெற்றுத் திரும்பும் பணியானது இவ்வகைத் தொழிலில் ஈடுபட்டுள்ள எல்லா வகையான குடிப்பிள்ளைகளுக்கும் முதன்மையான வாழ்வாதார மாகும். நிரந்தர வருமானம் கிடைக்கக்கூடிய காலமிது. அறுவடை முடிந்த காலக்கட்டத்தில்தான் ஆண்டை களிடம் செல்வார்கள். கோண்டு ஆண்டைகள் தத்தம் வீட்டுக்குரிய பர்தான்களை ‘ரோட்டா பட்டாரி’ (Rota Patari) என்றழைப்பார்கள். அவர்தம் வீட்டுக்கான பர்தான் என்பதே இதன் பொருளாகும் (முர்குடே 1991: 38).

தமிழகத்தில் ஜாமக் கோடாங்கிகள் (குடுகுடுப்பை நாயக்கர்கள்) தங்களுடைய ஆண்டைகளை நோக்கித் தொழிலுக்குக் கிளம்புவதைத் ‘தங்கலுக்குச் செல்லுதல்’ என்பார்கள் (பக்தவத்சல பாரதி 2004: 141–62). பர்தான்கள் இதனை ‘மாங்தேரி’ என்கின்றனர். (ரெங்கையா முருகன் & ஹரிசரவணன் 2010: 252). பர்தான்கள் தங்கலுக்குக் கிளம்புவதற்கு முன்னர்த் துணிமணி, சமையல் பாத்திரங்கள், வேட்டைக்கருவிகள், இசைக் கருவிகள் எனத் தேவையான அனைத்தையும் ஏற்பாடு செய்து கொள்வார்கள். நல்ல நேரம் பார்த்துப் பாராதியோ (சிவன்) முன்பு தொழிலுக்குரிய பாணாக் கருவியை வைத்து, அங்குச் சாமிக்குக் கஞ்சா இலைகளைப் படையலாக வைத்து வழிபடுவார்கள். செல்லுமிடங்களில் தங்களுடைய அனைத்துச் செயல்பாடுகளும் வெற்றியடைய வேண்டும்; நன்மைகள் பெருக வேண்டும் என வேண்டிக் கொள்வார்கள். இச்செயலைத் ‘தாசண்டி’ என்கின்றனர் (ரெங்கையா முருகன், ஹரிசரவணன் 2010: 252). பண்டைய நாள்களில் அனைத்துப் பர்தான்களும் குதிரைகளில் செல்வது வழக்கம். இன்று சில பர்தான்களே குதிரைகள் வைத்துள்ளனர்.

பர்தான்கள் ஒவ்வொரு கோண்டு ஊருக்கும், ஆண்டைக் குடும்பத்திற்கும் வரும்போதெல்லாம் கோண்டுகள் மகிழ்வார்கள். பர்தான்கள் ஆண்டை வீட்டிற்கு வந்தவுடன் பின்வருமாறு மங்கள வாழ்த்துப் பாடுவார்கள் (மகேந்திரகுமார் மிஸ்ரா 2007: 50).

பரதர் குமா
சுரதர் சாந்து
கடிதர் பஜர் ஸ்ரீ
அஜிர சஞ்சல
இஞ்சு கெய்கே

இச்சொற்களுக்கெல்லாம் அர்த்தங்கள் பர்தான்களுக்கு மட்டுமே தெரியும். தமிழர் திருமணங்களில் பிராமணர்கள் சமஸ்கிருத மந்திரங்கள் ஓதுவது போன்றது இது. பர்தான்களின் வாழ்த்துப் பாக்கள் எல்லாம் இப்போது மந்திரங்கள் போன்று சுருங்கிவிட்டன; பேச்சு வழக்கில் அருகிவிட்டன. கோண்டுகளுக்குத் தெளிவாக அர்த்தங்கள் விளங்குவதில்லை.

பர்தான்கள் மேற்கூறிய வாழ்த்துப் பாடலைப் பாடிக்கொண்டு ஆண்டையின் வீட்டிற்குள் நுழையும்போது வரவேற்க வரும் கோண்டு ஆண்டைகள்,

"ஓ! எங்கள் தெய்வமே
இங்கு வந்துள்ளாய்
நாங்கள் ஊதுவத்தி, நெய், மது இவற்றை
வைத்து வணங்குகிறோம்
வாருங்கள்!"

என்பார்கள். பர்கானியா பதிலளிக்கும் முகமாக,

"ஓ! மஜ்ஹி
நான் உங்களிடததில் வந்திருக்கிறேன்
என் உருவத்தில் உங்கள் கடவுள் வந்திருக்கிறார்
உங்கள் முன்னோர்களால் இவர் அனுப்பி வைக்கப்
பட்டிருக்கிறார். ஆகவே, உங்கள் கடவுளை வணங்கி
உங்கள் நலனுக்காகத் தானமிடுங்கள்"

என்று சொல்வார். பர்கானியாவை நன்கு உபசரித்துத் தானியங்கள், பொருள்கள் வழங்கி வழியனுப்பும்போது மீண்டும் பர்கானியா சத்துர்பூஜ் பூதாதியோ உங்களைக் காப்பாற்றுவார்; நீங்கள் மகிழ்ச்சியுடன் வாழ வழி காட்டுவார்; நீங்கள் எங்கும் எதிலும் வெற்றி பெறுவீர்கள் என்று சொல்லி அந்த வீட்டிற்குள் நுழைந்தபோது சொல்லிய "அதே பரதர் குமா . . ." எனும் வாழ்த்து மங்களத்தைக் கூறி "ராம், ராம்" என விடைபெற்றுச் செல்வார். ஆண்டைகளும் அவரிடம் ஆசிபெற்று அன்புடன் வழி அனுப்பி வைப்பார்கள். பர்தான்கள் எடுத்துரைக்கும் புனிதமான கதைப்பாடல்கள் பின்வரும் கூறுகளைக் (பிரிவுகளை) கொண்டிருக்கின்றன. அவை:

1. இவ்வுலகம் தோன்றிய கதை
2. கடவுள்கள், தாய்த் தெய்வங்கள் தோன்றிய கதை
3. பூவுலகு, விலங்குகள், பறவைகள் தோன்றிய கதை
4. மகாதியோ (பரமசிவன்) முதல் விவசாயியாகத் தோன்றிய கதை

5. இனவரலாறு பற்றிய புர்ஜாக்கள். கோண்டுகள் பூர்வீகமாகத் தோன்றிய இடம். பின்னர் அவர்கள் பல்வேறு இடங்களுக்கும் பரவிய கதை. கோண்டு களின் இன வரலாற்றையும் அரசாட்சி வரலாற்றையும் கூறும் கதைகள் (புர்ஜா).

மகேந்திர குமார் மிஸ்ரா எனும் நாட்டுப்புறவியல் ஆய்வாளர் ஒடிசா மாநிலத்தில் காலஹண்டி மாவட்டத்தில் சினாப்பள்ளி வட்டத்தில், மல்பாடா கிராமத்தில் கள ஆய்வு செய்தபோது திரு. பரசுராம் மஜ்ஹி எனும் பர்கானியாவிடம் (ஒடிசா மாநிலத்தில் பர்தான்கள் பர்கானியா என்றழைக்கப்படுவார்கள்) சேகரித்த தகவல்களைப் பின்வருமாறு குறிப்பிடுகிறார் (மகேந்திரகுமார் மிஸ்ரா 2007: 51–52). சித்தல் சிங் சத்ரி என்பது பர்கானியா பாடும் மிக முக்கியமான ஒரு கதைப்பாடலாகும். இது கோண்டு இனத் தோற்றம், வரலாறு பற்றிய கதைப்பாடலாகும். இக்கதைப்பாடலைப் பதிவுசெய்த மகேந்திர குமார் மிஸ்ரா அக்கதைப்பாடலில் உள்ள மிக முக்கியமான கருத்துகளைப் பின்வருமாறு குறிப்பிடுகிறார்.

1. கோண்டுகளின் எந்தெந்த ஆட்சிப் பரப்பில் எந்தெந்தக் கடவுள்களும் தாய்த் தெய்வங்களும் உள்ளன எனும் குறிப்புகள் கதைப்பாடலில் இடம்பெறுகின்றன. எந்தெந்தக் குழுவினர் எந்தத் தெய்வத்தை எப்படி வழிபட வேண்டும்? எந்தெந்தப் படையலை இட வேண்டும்? எந்தச் சாமிக்கு எந்தத் துணியைப் போர்த்த வேண்டும்? என்னென்ன நேர்த்திக் கடன்கள் செய்ய வேண்டும் எனும் குறிப்புகளும் இக்கதைப் பாடல்களில் (புர்ஜா) இடம்பெற்றுள்ளன.
2. கோண்டுகளின் உட்பிரிவுகள் குறித்தும், அப்பிரிவுகளுக்குள் எவை உயர்ந்தவை, எவை தாழ்ந்தவை குறித்தும் புர்ஜா சொல்லும். ஒடிசாவிலுள்ள குலங்களில் மார்கம் கோண்டும் நேதம் கோண்டும் உயர்ந்தவர்கள்; மற்ற குலத்தவர்கள் தாழ்ந்தவர்கள் என்றும் புர்ஜா கூறும். புர்ஜா பாடும் பர்கானாக்கள் எந்தெந்தக் கால்வழியினர் மாமன் மச்சான் முறை உள்ளவர்கள்? யார் யாரெல்லாம் அண்ணன் – தம்பி உறவினர்? என்று புர்ஜா பாடும்போது சொல்லுவார்கள்.
3. கோண்டுகளின் பல்வேறு குலங்களைச் சேர்ந்தோர் எங்கிருந்து எவ்வழியாகப் புலம் பெயர்ந்து இப்போதுள்ள இடங்களுக்குக் குடியமர்ந்தவர்கள் என்றும் பர்கானியாக்கள் பாடுவார்கள். புலம் பெயர்ந்த காலத்திலும் குடியமர்ந்து வாழ்ந்த காலத்திலும் மற்ற இனத்தவர்களுடன் எதிர்கொண்ட

எதிர்ப்புகளையும், சண்டைகளையும், வெற்றிகளையும் புர்ஜா வழியாக எடுத்துரைப்பார்கள்.

4. புர்ஜாக்கள் கற்பனையானவை என ஒருவர் எண்ணத் தொடங்கினால் அத்தகைய எண்ணம் தவறானது என அவற்றைக் கேட்கும்போது முடிவு செய்ய வைத்துவிடும். கோண்டுகளின் இனவரலாறானது (ethnohistory) தோற்றம், தொன்மம், காலமுறையிலான இடப்பெயர்வு, அவர்களின் இடம், காலம், சமூகம் சார்ந்த நிகழ்வுகள், சண்டைகள், வெற்றி, தோல்விகள் என அனைத்தையும் கூறுவதாக உள்ளது. வாய்மொழி வரலாறென்பது புனைவன்று; உண்மைச் செய்திகளைக் கொண்டிருப்பது என்பது கோண்டுகளின் புர்ஜா வழியும் நிறுவ முடியும்.

5. பர்கானியா பாடும் புர்ஜாக்கள் சமூக வாழ்வில் கோண்டு மக்கள் கடைப்பிடிக்க வேண்டிய விதிமுறைகள், விழுமியங்கள், கட்டுப்பாடுகள், நெறிமுறைகள் ஆகியவற்றை எடுத்துரைக்கின்றன.

பர்தான்கள் தங்களுடைய வீட்டிற்கு வருவது நற்பேறு என்று கோண்டுகள் கருதுகிறார்கள். பர்தான்கள் தங்கள் வீட்டிற்கு வரும்போது நன்கு கழுவிய வெண்கலச் செம்பில் தண்ணீர் கொடுத்து வணங்கி வரவேற்பார்கள். பர்தான்கள் தண்ணீரை வாங்கி, கை, கால், முகம் கழுவி அதன் பின்னர் வீட்டின் முகப்பறையில் அல்லது வாசலில் விரிக்கப்படும் துணியின் மேல் அல்லது மரக் கட்டிலின் மேல் அமர்வார்கள். நன்றாக இளைப்பாறிய பின்னர் உணவருந்திவிட்டு முறைப்படியாக பாராதியோ, கிராம தேவதை, உள்ளூர்த் தெய்வங்களை வணங்கிக் கோண்டுகளின் இனத் தோற்றப் பாடலை, கிக்ரி (பாணா) இசைத்துப் பாடுவார்கள்.

கோண்டுகளின் விவசாய வாழ்வில் பர்தான்களின் வரவு மகிழ்ச்சியையும் இனிமையையும் தருவதாக அமைகிறது. பர்தான்கள் தங்களுடைய இனத்தோற்றத்தையும் இனப் பெருமைகளையும் மட்டும் சொல்கிறார்கள் என்பதற்காகக் கோண்டுகள் மகிழ்வடைவதில்லை. கூடவே தங்களுடைய வம்சம் என்ன? குலம் என்ன? கால்வழி முறை என்ன? என்பதையெல்லாம் பர்தான்கள் வழி அறிந்து மகிழ்கின்றனர். எல்லாவற்றிற்கும் மேலாக, கோண்டுகளின் குடும்பங்களில் கால்நடைகள் பெருகவும் விவசாயத்திற்கு உறுதுணையாக உள்ள மாடுகள் வளமுடன் வாழவும் பர்தான்கள் வாழ்த்து வார்கள். அவ்வாறே விளைச்சல் பெருகவும் மகசூல் மங்களமாக நிறையவும் வேளாண் நிலங்களை வாழ்த்துவார்கள். பர்தான்களில் பலர் பின்னாளில் நெசவுத் தொழிலையும் வாழ்வாதாரத்திற்குரியதாக ஏற்றுக் கொண்டனர்.

பர்தான்களின் தொழில் முறையை இனி, 'பர்கானியா' எனும் அடுத்துவரும் உட்தலைப்பில் காணலாம். ஒடிசா, சட்டீஸ்கர் மாநிலங்களில் பர்தான்கள் 'பர்கானியா' என்று அழைக்கப் பெறுகின்றனர். ஆந்திரப்பிரதேசத்தில் 'பிரதான்' என்று அழைக்கப் பெறுகின்றனர். ஆக, பர்கானியா எனும் தலைப்பில் சில விவரங்களையும் அதற்கடுத்துப் 'பிரதான்' எனும் தலைப்பில் இன்னும் சில விவரங்களையும் அறிவதன் வழி, கோண்டுகளின் குடிப்பிள்ளைகளாகிய பர்தான்கள் குறித்து முழுமையாக அறிய முற்படலாம்.

பர்கானியா

ஒடிசா, சட்டீஸ்கர் மாநிலங்களில் கோண்டுகளின் இசைவாணர்கள் பர்கானியா என்றழைக்கப்படுகின்றனர். பண்டைய அரசர்கள் ஆண்ட காலத்தில் 84 கிராமங்கள் கொண்டது ஒரு 'பர்கானா' ஆகும். ஒவ்வொரு பர்கானாவிலும் பாரம்பரியக் கிராமங்களில் வாழும் ஆண்டைகளிடம் சென்று தானங்கள் பெறும் உரிமையைப் பர்கானியா பெற்றிருந்தார்கள். ஒவ்வொரு பர்கானியாவிற்கும் சுற்றித் திரியும் உரிமைக் கிராமங்கள் உள்ளன.

பர்கானியா சங்ககாலப் பாணர்கள் போல நல்ல இசை வாணர்கள். கோண்டுகளிடம் வெகுமதிகள் பெறுவதற்கு ஊர் ஊராகச் செல்லும் போதெல்லாம் தங்களுடைய இசைக் கருவிகளாகிய கிக்ரி, கேந்திரா இரண்டையும் தோளில் மாட்டிக் கொண்டு செல்வார்கள். முன்பெல்லாம் பர்கானியா குதிரையில் செல்வது வழக்கம். இப்போது கால மாற்றத்தால் பலரும் பேருந்து, சிற்றுந்து, மிதிவண்டி முதலானவற்றைப் பயன்படுத்து கின்றனர். மிகச்சிலர் இன்றும் குதிரைகள் வைத்திருக்கிறார்கள்.

தங்கள் கிராமத்திற்கு வரும் பர்கானியாவுக்குக் கோண்டு கிராமத் தலைவர் உடனடியாக வேண்டிய வசதிகளைச் செய்து தருவார். பர்கானியா வந்து சேர்ந்தவுடனேயே வெள்ளிச் சொம்பில் தண்ணீர் கொண்டு வந்து கொடுத்துக் கீழே விழுந்து வணங்குவார். நலம் விசாரிப்புகளுக்குப் பின்னர் உண்பதற்கும் அடுத்து ஓய்வெடுப்பதற்கும் வேண்டிய ஏற்பாடுகளைச் செய்வார்.

தமிழகக் கிராமங்களில் பிராமணர்கள் செய்யும் ஊழியத்தைக் கோண்டுகளுக்குப் பர்கானியா செய்கிறார்கள் எனலாம். சுருக்கமாகச் சொன்னால் கோண்டுகளின் பிராமணர்களே பர்கானியா ஆவார்கள். பிராமணர்கள் குடிமக்களின் குல வரலாறு சொல்வதில்லை. அவர்களைப் பற்றி ஏதுமறியாதவர்களாக வருவார்கள். அதிக அளவாக இறந்தவரின் நினைவுநாளை நினைவுகூர்ந்து, திதி

கொடுத்துத் தானங்கள் பெறுவார்கள். மக்களிடையே பெயர், நட்சத்திரம், இராசி கேட்டு வாழ்த்துவார்கள். ஆனால் பர்கானியா தங்கள் நினைவிலிருந்து ஆண்டைகளின் வமிச, குல வரலாறுகளைச் சொல்வார்கள்; குடும்பப் பெருமைகளைச் சொல்வார்கள்; முன்னோர்களின் நற்பண்புகளை மீள எடுத்துச் சொல்வார்கள். பழங்காலத்தில் கோண்டு மன்னர்கள் அரசாட்சி செய்த முறையைப் புகழ்ந்து பாடுவார்கள்.

கோண்டு வீடுகளில் நடைபெறும் அனைத்து வகையான சடங்கு, சம்பிரதாயங்களையும் நடத்தி வைப்பவர்கள் பர்கானியம்தான். திருமணம், இறப்பு, பிறப்பு உள்ளிட்ட எல்லா வகையான வாழ்வியல் சடங்குகளையும் பர்கானியா முன்னின்று செய்கிறார்கள். இவர்கள் இல்லாமல் சடங்குகள் விழாக்கள் நடைபெறா. கோண்டுகள் தங்கள் தகுதி நிலைக்கேற்பக் குடிப்பிள்ளைகளான பர்கானியாவுக்கு நெல், அரிசி, பிற தானிய வகைகள், உப்பு, மிளகாய், புளி, மஞ்சள், துணிமணிகள், பொன், வெள்ளி, ஆடு, மாடு எனப் பலவகையான வெகுமதிகளைக் கொடுத்துப் பெருமைப்படுவார்கள். சில வசதிபடைத்த கோண்டு எஜமானர்கள் நிலம்கூட ஒதுக்குவதுண்டு. தானங்களையும் வெகுமதிகளையும் கொடுக்கும்போது, “பாபு இப்போது எங்கள் கையில் உள்ளது இவ்வளவுதான், பெற்றுக் கொள்ளுங்கள், அடுத்த ஆண்டு மேலும் தந்து உங்களை மகிழ்விக்கிறோம்” என்பார்கள் (மகேந்திர குமார் மிஸ்ரா 2007: 51).

பர்கானியா எப்போதுமே எஜமானர்களாகிய கோண்டுகளின் வீட்டில்தான் சாப்பிடுவார்கள். மற்ற சமூகத்தாரிடமிருந்து தண்ணீர் கூடப் பெற்றுக் குடிப்பதில்லை. பண்டைய நாள்களில் பர்கானியா ஒவ்வொரு கிராமத்திலும் சில வாரங்கள் தங்குவதுண்டு. அப்போது மாலை நேரம் தொடங்கிச் சில மணி நேரம்வரை கதைப்பாடல் நிகழ்த்துவார்கள். கோண்டு அரசர்களின் கதையே இதில் முதன்மை பெறும். சித்தல்சிங் சாத்ரி கதை, தொல்கா சாமராஜ கதா போன்று பல கதைகளைச் சொல்வார்கள். ஏழு இரவுகள் வரை சொல்வது ஒரு பழம் மரபாகும். கதைப்பாடல்கள் பாடுவதற்கு முன்னர் ‘மோவா’ எனக்கூடிய சாராயத்தைக் குடிப்பார்கள். ஆனால் கடவுள் தொடர்பான கதைப்பாடல் பாடும்போது மோவா குடிப்பதில்லை; தூய்மை பேணுகின்றனர் (ரெங்கையா முருகன் & ஹரிசரவணன் 2010: 312).

கோண்டுகளின் வாழ்வில் மூதாதையர் வழிபாடு மிகவும் முக்கியமானதாகும். இவ்வழிபாட்டில் அதீத நம்பிக்கை கொண்டுள்ளனர். சங்ககால மரபின் இணையொத்த மரபாக இதனைக் கருதலாம். இம்முன்னோர் வழிபாட்டில் பர்கானியாவும்

அவருடைய மனைவியும் பூசாரிகளாகச் செயல்படுகிறார்கள். இருவரும் சேர்ந்து செய்வதே பண்டுதொட்டு இருந்துவரும் மரபாகும். பாலை நிலத்தில் கொற்றவைக்குச் சாலினி என்கிற பெண்பூசாரி சடங்குகள் செய்தது போன்று பாடினி பாட்டுப் பாடுவது போன்று கோண்டுகளின் வாழ்வில் பர்கானியாவின் மனைவி பெண் பூசாரியாகத் தவறாமல் கலந்துகொள்வது மரபாக இருந்துவருகிறது. இவர்களால் மட்டுமே கோண்டுகளின் முன்னோர் ஆவியாகிய 'தூமா' (duma)வுடன் தொடர்பு கொள்ளமுடியும் (மகேந்திர குமார் மிஸ்ரா 2007: 49). இறந்த முன்னோர்களின் ஆவியை வழிபடும் சடங்கானது 'தூமா உத்ரன்' (duma utran) எனப்படுகிறது. இறந்தவரின் ஆவியைத் தொடர்பு கொள்வதும் வரவழைப்பதும் வழிபடுவதும் இச்சடங்கின் முக்கிய நோக்கமாகும். கோண்டுகளின் வீட்டுச் சமையலறையில் இச்சடங்குகள் நடத்தப்படுகின்றன. இறந்த முன்னோர்களின் ஆவியாகிய தூமாவை வரவழைத்து வழிபடும் இச்சடங்கு முறையானது கோண்டுகளின் திருமணச் சடங்கு முறையை ஒத்துள்ளது (மேலது: 50).

கோண்டு ஆண்டைகளைத் தேடி, பர்கானியா ஊர் சுற்றும் முறை இரண்டு வகைகளில் அமைகிறது. அறுவடைக் காலத்தில் ஊர் சுற்றும் முறையானது ஒரு குறிப்பிட்ட சுழற்சிப் பாதையில் திட்டமிட்டபடி நடைபெறுகிறது. எந்த ஊருக்கடுத்து எந்த ஊர் செல்ல வேண்டுமென்பதை நன்கு திட்டமிட்டுச் செல்லக்கூடியதாக அது அமைகிறது. ஆனால் இதற்கு மாறாக வாழ்க்கை வட்டச் சடங்குகளை (life-cycle rituals) நடத்தும் சடங்குப் பூசகராகச் செல்லும் பயணத்திற்கான இடமும் நேரமும் திட்டமிட முடியாதவை. எங்கிருந்து எப்போது அழைப்பு வரும் எனக் கூற முடியாது. அழைப்பு வந்தவுடன் பயணத்திற்குத் தயாராக வேண்டிய நிலை ஏற்படும்.

குடும்பச் சடங்குகளைச் செய்த பின்னர், கோண்டு ஆண்டைகள் தங்கள் அழைப்பை ஏற்று வந்த பர்கானியாவுக்குத் தானங்களும் சில வெகுமதிகளும் வழங்கி மகிழ்வார்கள். குழந்தை பிறப்புச் சடங்கின்போது வழங்கப்படும் தானம் 'ஜன்மதான்' என்றும், அதுவே இறப்புச் சடங்கின்போது கொடுக்கப்படும் தானம் 'சுக்தான்' என்றும் வேறுபடுத்து கின்றனர். குழந்தை பிறப்பின்போது தாயின் மாமனார் வீட்டில் கொடுக்கும் தானத்தை, 'தூத்கியாதான்' என்கின்றனர் (மகேந்திர குமார் மிஸ்ரா 2007: 49). இறப்புச் சடங்கிற்குப் பின்னர் இறந்தவர் பயன்படுத்திய மரச் சாமான்களையும் பிற பொருட்களையும் தானமாகக் கொடுப்பது 'மார்கதான்' எனப்படுகிறது. மங்களமானது, மங்களமற்றது எனும் வகையில் வாழ்வையும் சாவையும் பகுத்துக் காண்பது ஓர் உலகளாவிய பண்பாக இருந்தாலும் அது கோண்டுகளின் வாழ்வில் தானங்கள் கொடுக்கும் பண்புகளில்கூடப்

பிரதிபலிப்பது அக்கருத்தாக்கத்தின் முக்கியத்துவத்தை உணர்த்துவதாக உள்ளது.

திருமணச் சடங்குகளைச் செய்ய வரும் பர்கானியாவும் அவருடைய மனைவியும் இரண்டு மூன்று நாள்களுக்கு முன்பாகவே தம் ஆண்டை வீட்டிற்கு வந்துவிடுவார்கள். திருமணத்தின்போது இருவரும் தமக்குரிய சடங்கு வினைகளில் ஈடுபடுவார்கள். தங்களுடைய புனிதமான, பாரம்பரியமான கிக்ரியை (யாழ் போன்றது) வாசித்து மங்கள வாழ்த்துப் பாடுவார்கள். மங்கள வாழ்த்துப் பாடுதல் இன்றும் தமிழர் மரபில் காணப்படுகிறது. திருமணத்தின்போது மாப்பிள்ளைக்குத் தலைப்பாகை அணிவித்துக் கௌரவிப்பது பர்கானியாவின் முக்கியப் பணியாகும் (ரெங்கையா முருகன் & ஹரிசரவணன் 2010: 314).

ஆய்வாளர் மகேந்திர குமார் மிஸ்ரா என்பவர் ஒடிசா மாநிலத்தில் காலஹண்டிப் பகுதியில் கள ஆய்வு செய்தபோது பர்கானியா சமூகத்தைச் சேர்ந்த திரு. லம்போதார் மஜ்ஹி என்பவருடன் ஒரு நேர்காணல் செய்து அதனைத் தம் நூலில் (2007: 53–55) இணைத்துள்ளார். பின்வரும் அந்த நேர்காணல் பல விளக்கங்களை நமக்குத் தருகின்றது.

மிஸ்ரா	:	நீங்கள் எப்படி வாழ்க்கை நடத்துகிறீர்கள்?
பர்கானியா	:	நான் ஒரு சுக்பாஸி (Sukhbasi)
மிஸ்ரா	:	'சுக்பாஸி' என்றால்?
பர்கானியா	:	ஓ! சுக்பாஸிக்கு அர்த்தம் தெரியாதா? "கை நை கோரு, சுக்கினிந்த் கரு" எனும் பழமொழியைத் தெரியுமா?
மிஸ்ரா	:	அதற்கென்ன அர்த்தம். எனக்குத் தெரிய வில்லையே!
பர்கானியா	:	ஆடு, மாடு இல்லாதவன் நிம்மதியாகத் தூங்கு கிறான். நான் சொல்ல வருவது என்னவென்றால் "எனக்கு மாடுகள் இல்லை, நிம்மதியாகத் தூங்கு கிறேன். என் தொழிலை நம்பி நான் பிழைக்கிறேன்".
மிஸ்ரா	:	உன் தொழிலைக் கொண்டு எவ்வாறு சம்பாதிக்கின்றாய்?
பர்கானியா	:	ஓ! என் ஆண்டைகளைத் தேடி ஊர் ஊராகச் செல்கிறேன். அவர்கள் எனக்குத் தானம் கொடுக் கிறார்கள். அதைக் கொண்டு காலம் ஓட்டுகிறேன்.
மிஸ்ரா	:	உன் தொழிலின் மூலம் தேவையான வருமானம் கிடைக்கிறதா?

பர்கானியா : இல்லை. என் எஜமானர்கள் தரும் தானம் மூன்று நான்கு மாதங்கள்தான் வரும். இதைக் கொண்டுதான் வாழ்ந்து வருகிறோம். (பர்கானியா சிரித்துக் கொண்டே "மைஜி முனசர் கன்தேக் கப்தா, சேய் குளுத் சேப்தா" என்று ஒரு விடுகதையைச் சொன்னார்).

மிஸ்ரா : ஐயா, இந்த விடுகதையை என்னால் புரிந்துகொள்ள முடியவில்லையே!

பர்கானியா : ஒ பாபு! கட்டிய துணிக்கு மேல் ஒன்றுமில்லாத ஏழையின் வீட்டுக்குச் சென்று குளித்துவிட்டு வந்து தானம் கொடு என்றால் அவன் எவ்வாறு குளித்துவிட்டுத் துணி மாற்றுவான்? அதுபோல வீட்டில் ஒன்றுமில்லாதபோது எதனைக் கொடுப்பான்? ஆகவே ஆண்டைகள் தங்களிடம் இருப்பதைக் கொடுப்பார்கள். நாங்களும் பெற்றுக் கொள்வோம்.

மிஸ்ரா : உங்களுக்கான உணவுத் தேவையை அவர்கள் எப்படி கொடுக்கிறார்கள்?

பர்கானியா : கோண்டு ஆண்டைகளிடமிருந்து மட்டுமே நாங்கள் உணவு பெற முடியும். ஏனெனில் நாங்கள் இருவரும் ஒரினம். இறைவன் எங்களுக்கு வழிபடுவதற்குக் கடவுளைக் கொடுத்தார். மூத்த சகோதரராகிய கோண்டுகளுக்கு நிலமும் அரசாட்சி செய்யும் அதிகாரமும் கொடுத்தார்.

மிஸ்ரா : நீங்கள் எப்போது பாடுவீர்கள், கதை சொல்வீர்கள்?

பர்கானியா : இரவு உணவுக்குப் பின்னர்ப் பாடத் தொடங்குவோம். இரவில்தான் கதையும் சொல்ல வேண்டும். கோண்டு ஆண்டைகள் பர்கானியாக்களுக்கு உணவு கொடுத்த பின்னர்ப் பாடச் சொல்லியும் கதை சொல்லும்படியும் தொந்தரவு செய்தவாறு இருப்பார்கள்.

மிஸ்ரா : இதற்கென்ன பொருள்?

பர்கானியா : சுகமான உணவு இடாத வரை, இரவு குளிருக்கு இதமான கனல் மூட்டாத வரை எப்படி பாடுவது? ('கதி கட்சி கி பாடி கதி' என்பார்கள்). நல்ல உணவும் கதகதப்பான அனலும் ஊரார் கூடி மகிழ்விப்பதும் இருந்தால் தான் எங்களுக்குப் பாட்டு பிறக்கும்.

மிஸ்ரா : நீங்கள் எப்படி ஊர் ஊராகச் சுற்றுவீர்கள்?

பர்கானியா : நான் குதிரை வைத்திருக்கிறேன. எங்களுடைய அடையாளம் குதிரை. நாங்கள் வில் அம்பு கொண்டு செல்வதில்லை. மாறாக, கிக்ரி எடுத்துச் செல்கிறோம். இதுவும் எங்களுக்கான அடையாளமாகும்.

மிஸ்ரா : நீங்கள் வணங்கும் தெய்வங்கள் யாவை, அவற்றில் தாய்த் தெய்வங்கள் எவை?

பர்கானியா : நாங்கள் 'பூத தியோ', 'லிங்கதியோ', 'ஜீங்காதியோ' ஆகிய தெய்வங்களை வணங்குகிறோம். இவர்களில் பூதாதியோ என்பவர் மகாதியோ (சிவன்) ஆவார். இவருக்குச் 'சுக்லா போக்' (சாத்வீக உணவு) மட்டுமே படைப்போம். மற்ற இரண்டு தெய்வங்களுக்கும் இரத்த உணவு பிடிக்கு மென்பதால் விலங்குகளைப் பலியிடுவதுண்டு.

மிஸ்ரா : உங்கள் ஆண்டைகளிடமிருந்து எந்த வகையான தானங்களைப் பெறுவீர்கள்?

பர்கானியா : தானம் என்று சொல்லுவது தவறு. உண்மையில் ஒரு சகோதரனுக்கு வரவேண்டிய 'பங்கு' ஆகும். கோண்டுகள் எங்களுடைய மூத்த சகோதரர்களே. அதனால் அவர்கள் தருகிறார்கள்; நாங்கள் பெறுகிறோம். நாங்கள் பெறக்கூடிய தானங்கள் வருமாறு: அன்னதானம், துணிமணிகள் தானம், பொன்தானம். இவற்றைக் கொடுத்தால் ஆண்டை களுக்கு வைகுந்த புண்ணியம் கிடைக்கும். சனி, இராகு ஆகியவற்றின் தீய கண் திருஷ்டியிலிருந்து விடுபட எருமைத்தானம்; வைகுந்தத்தில் இடம் கிடைக்க வேண்டுமானால் பசுத் தானம்; தீர்க்க ஆயுளுடன் வாழ்வதற்கு இரும்புத் தானம் (இரும்பு வலிமையின் அடையாளம்) தரவேண்டும். பொதுவாக இரும்பு, பித்தளை, பசு ஆகியவற்றைச் சேர்த்தே தானம் கொடுப்பது வழக்கம். கோடரி அழிவில்லாப் பெருவாழ்வுக் கானது; பித்தளை சந்ததி பெருகுவதற்கு; வயதானவர்களுக்கு மேலும் ஆயுள் கூடுவதற்கு இரும்பு கொடுப்பது வழக்கம்.

மிஸ்ரா : ஒருவர் மேற்கூறிய எல்லாப் பொருள்களையும் கொடுப்பாரா?

பர்கானியா : வசதி படைத்தவர்கள் தருவார்கள். ஏழைகள் தர இயலுமா?

மிஸ்ரா : என்னென்ன பாடல்கள் பாடுவீர்கள்?

பர்கானியா : புர்ஜா, மகாதியோ–பார்வதி, சஸ நிர்ணய (நெல் விவசாயம்), ஹிரகன் சத்ரி, சித்தல் சிங் சத்ரி.

மிஸ்ரா : மற்றவர்களிடமிருந்து நீங்கள் வேறுபட்டவர்களா?

பர்கானியா : ஆமாம். நாங்கள் பர்கானியா. நாங்கள் எப்போதும் புனிதமானவர்கள்.

மிஸ்ரா : பர்கானியாக்கள் மற்ற சாதியார் வீடுகளுக்குச் சென்று தானம் பெறுவதுண்டா?

பர்கானியா : மற்ற சாதியாரிடம் போக மாட்டோம். மூத்த சகோதரர்களாகிய கோண்டுகளிடம் மட்டுமே தானம் பெறுவோம். நாங்கள் கவுர், பிராமணர், தெலி, மாலி, கேவுத், கும்ஹார் போன்ற எந்தச் சாதியாரிடமும் சென்று உணவையோ வேறு எந்தப் பொருள்களையோ பெற்றுக் கொள்வதில்லை.

மிஸ்ரா : நீங்கள் இசைக்கும் பாணாக் கருவியை எங்கிருந்து வாங்குவீர்கள்?

பர்கானியா : எங்கள் எஜமானர்களில் சிலர் கொடுப்பார்கள். கோண்டுகளுக்கு நாங்கள் இசைவாணர்களாக இருப்பதுபோல் எங்களுக்கும் இசைவாணர்கள் உள்ளனர். அவர்கள் 'மனா' என்றழைக்கப் படுகின்றனர். அவர்கள் பயன்படுத்தும் இசைக் கருவிக்குத் 'தைலா' (taila) என்று பெயர்.

மிஸ்ரா : உங்களுடைய தனித்துவம் என்ன?

பர்கானியா : நாங்கள் எல்லாம் 'அமர்' (மரணமற்றவர்கள்) போன்றவர்கள். அதனால் நாங்கள் நெருப்பின் மீது நடக்கக் கூடியவர்கள். எங்களுக்கு அக்கினி மந்திரம் தெரியும். மேலும், தண்ணீரில் 12 மணி நேரத்திற்கும் மேல் நிற்க முடியும். ஜலதோஷம் ஏதும் எங்களைத் தாக்காது. கோடரியால் வெட்டினாலும் இரத்தக்காயம் ஏதும் ஏற்படாது.

மிஸ்ரா : நான் வேண்டுமென்றே அதனை நிரூபித்துக் காட்டுமாறு கேட்டேன்.

பர்கானியா : திரு. லம்போதர் மஜ்ஹி உடனே ஒரு கோடரியைப் பக்கத்து வீட்டிலிருந்து வாங்கித் தன் மார்புமீது அதனை வைத்து ஒரு கல்லால் கோடரியை அடித்தார். ஆச்சரியம் என்னவெனில் அவருக்கு எந்தக் காயமும் ஏற்படவில்லை. இரத்தமும் வரவில்லை.

மிஸ்ரா : உங்களுடைய பாடல்கள் சிலவற்றைப் பாட முடியுமா?

பர்கானியா : எனது ஆயுதத்தை எடுக்காமல் என்னால் எப்படி பாட முடியும்?

மிஸ்ரா : என்ன ஆயுதம் அது?

பர்கானியா : மாடுகளை நுகத்தடியில் பூட்டிப் பின்னர் அவற்றைக் கலப்பையுடன் கட்டினாலும் அவற்றை அதட்டாமல், ஓட்டாமல் ஏர் சொல்லாது. அதுபோல எங்கள் பாட்டுக்கும் சில ஏற்பாடுகள் வேண்டுமல்லவா?

மேற்கூறிய நேர்காணலானது சுருக்கமானதாகும். இருந்தாலும், பர்கானியா குறித்து அவர்களுடைய அகப்பார்வை (emic approach) வழியே அறிவதற்கு இது உதவுகிறது.

பர்தான்களின் இசைக்கருவி

கோண்டுகளின் பூர்வீகம் கோண்டுவானா. இது மத்தியப்பிரதேசத்தை மையமாகக் கொண்டிருந்தது. கோண்டுவானா உள்ளிட்ட மத்தியப் பிரதேசத்தில் எங்கும் காணக்கூடிய இசைக்கருவிகள் ‘சரிந்தா’, ‘சாரங்கி’ இரண்டுமாகும். ஆனால் ‘பாணா’ (Bana) எனும் சிறிய யாழ் போன்ற இசைக்கருவியைப் பர்தான்கள் வாழும் சிற்றூர்களில் மட்டுமே பார்க்க முடியும். பர்தான்கள் இன்றும் சங்ககாலப் பாணர்கள் போல் கோண்டு எஜமானர்களைத் தேடிச் சுற்றித் திரிந்து வாழ்ந்து கொண்டிருக்கிறார்கள். கோண்டுகளின் பொற்காலத்தை நினைவுபடுத்துபவர்களாக இன்றும் கோண்டவானி வீரயுகக் கதைகளையும், பாண்டவர்னிக் கதைகளையும், மகாபாரதக் கதைகளையும் ஊர் ஊராகச் சென்று தங்கள் ஆண்டைகளிடம் கதைப்பாடலாகப் பாடுகின்றனர்.

இசைவாணர்களாகிய பர்தான்களின் வாழ்வில் முக்கிய இடம் பெற்றிருப்பது அவர்களுடைய பாரம்பரியமான இசைக்கருவி ‘பாணா’ ஆகும். இது சங்ககாலப் பாணர்கள் இசைத்த சீறியாழுக்கு நெருக்கமானது எனக் கருதலாம். பாணா ஓரளவு வீணையைப் போன்றே காணப்படுகிறது; மூன்று நரம்புகளைக் கொண்டிருக்கிறது

(ரோடாரிக் நைட் 2000–2001: 101). இதன் நீளம் 71 செ.மீ. உடல் பகுதி கோல் எனப்படுகிறது. அதன் கீழுள்ள அடிக்கட்டையானது செவ்வகப் பலகையால் ஆனாது. இதன் அளவு 15 x 21 செ.மீ. பாணாவின் முகத்தை மண்ணைப் பார்த்துக் கவிழ்த்து வைத்தால் ஓரளவு ஆமை போன்று காட்சியளிக்கும். இந்தப் பலகையிலிருந்து முன் பக்கமாக நீளும் மூங்கில் குழலின் நீளம் 34 செ.மீ. அடிப் பகுதியை இடது தோள்பட்டையின் மேல் வைத்துக் கொண்டு கீழ்ப்பகுதியை இடக்கையால் சாய்வாகப் பிடித்துக் கொண்டு வலக்கையால் இழுத்து வாசிப்பார்கள்.

பாணா இசைக்கருவி குறித்தும் பர்தான்களின் இசைமரபு குறித்தும் மிகவும் விரிவாக ஆராய்ந்துள்ளவர் அமெரிக்க இன இசையியல் (ethnomusicology) அறிஞர் ரோடரிக் நைட் (Roderic Knight) ஆவார். இவர் எழுதியுள்ள 'பாணா: மத்திய இந்தியாவின் காப்பியக் குழல்' (The Bana: Epic Fiddle of Central India, 2000–2001) எனும் நீண்ட கட்டுரை மிக முக்கியமானதாகும். இவருக்கு முன்பு ஷாம்ராவ் ஹிவாலே எழுதிய நூலும் (1946) பாணா குறித்து விளக்குகிறது.

சமூக மாற்றம்

பர்தான்கள் குறித்து ஷாம்ராவ் ஹிவாலே 1940களில் மிக விரிவாக ஆய்வு செய்தார். அந்த ஆய்வினை 1946இல் 'மேல் நர்மதைப் பள்ளத்தாக்குப் பர்தான்கள்' (The Pardhans of the Upper Narbada Valley, 1946) எனும் தலைப்பில் நூலாக வெளியிட்டார். இதற்கு முன்னர் கோண்டுகளுக்கும் பர்தான்களுக்கும் இடையே காணப்பட்ட பாண் மரபுக்குரிய ஆண்டை - குடி உறவினைப் பற்றி அறிவதற்குப் போதிய விவரங்கள் இல்லை; குறைவாகவே இருந்தன் துண்டுதுண்டு களாக எழுதப்பட்டிருந்தன. தொடக்கக் காலத்தில் ஸ்டீபன் ஹிஸ்லப் (Stephen Hislop) எனும் காலனி அதிகாரி பல்வேறு விவரங்களைச் சேகரித்து 'நடு மாகாணங்களின் தொல்குடிகள் பற்றிய குறிப்புகள்' (Papers relating to the Aboriginal Tribes of the Central Provinces, 1866) எனும் தலைப்பில் 1866இல் வெளியிட்டார். அடுத்து, ரசல், ஹீராலால் இருவரும் இணைந்து எழுதிய 'இந்தியாவின் நடு மாகாணத்துப் பழங்குடிகளும் சாதிகளும்' (The Tribes and Castes of the Central Provinces of India, 1916) எனும் நூல் வரிசையானது தென்னிந்தியாவைப் பற்றி எட்கர் தர்ஸ்டன், க. ரங்காச்சாரி இருவரும் இணைந்து எழுதிய நூல் வரிசை (1909) போன்றதாகும்.

இவர்களையடுத்து ஜெர்மானிய மானிடவியலறிஞர் ஹெய்மண்டார்ஃப் மேற்கொண்ட ஆய்வுகள் முக்கியமானவை.

'அடிலாபாத் ராஜ் கோண்டுகள்' (The Rajgonds of Adilabad: A Peasant Culture of the Deccan, 1948), 'ஆந்திரப் பிரதேசத்துக் கோண்டுகள்' (The Gonds of Andhra Pradesh, 1979) உள்ளிட்ட பல நூல்களையும் கட்டுரைகளையும் எழுதினார் (விரிவுக்குக் காண்க: நூலடைவு). வெரியர் எல்வின் எழுதிய 'வனங்களின் கானங்கள்' (Songs of the Forest, 1935), 'முரியரும் கோட்டுலும்' (The Murias and thier 1947), 'கானகத்திலிருந்து சருகுகள்' (Leaves from the Jungle: Life in a Good Village, 1936) போன்ற நூல்களிலும் இன்னும் சில எழுத்துகளிலும் பர்தான்களைப் பற்றி எழுதியுள்ளார். இவர் இந்தியாவுக்கு வந்த ஆங்கில அதிகாரிகளிலேயே முழுவதுமாக இந்தியராக மாறி இந்தியாவிலேயே இறுதிவரை வாழ்ந்து, இந்திய அரசின் உயரிய விருதுகளைப் பெற்று, இங்கேயே மறைந்தவர் மட்டுமல்ல இவர் பர்தான் இனத்துப் பெண்ணாகிய லீலா அம்மையாரை மணந்து கொண்டு பழங்குடிகளின் மேம்பாட்டுக்காகவே உழைத்தவர்.

அடுத்ததாக அமெரிக்காவின் இன இசையியல் (ethnomusicology) அறிஞர் ரோட்ரிக் நைட் (Roderic Knight) 1980களில் மாண்ட்லா, டின்டோரி கிராமங்களில் களப்பணி செய்து பர்தான்களின் வாழ்வியலைப் பதிவு செய்துள்ளார். 2006ஆம் ஆண்டில் ரெங்கையா முருகன், ஹரி சரவணன் இருவரும் சென்னையில் அறிஞர் எம்.டி. முத்துக்குமாரசாமி நிருவகிக்கும் தேசிய நாட்டுப்புறவியல் உதவி மையம் (National Folklofe Support Centre - NFSC) சார்பில் மேற்கொண்ட தேசிய அளவிலான களப்பணியானது ஷாம்ராவ் ஹிவாலே, ரோட்ரிக் நைட் ஆகியோர் களப்பணி செய்த அதே பகுதியில் செய்யப்பட்ட ஒன்றாகும். இதனால் ஒரு நூற்றாண்டுக் கால அளவில் பர்தான் சமூகம் அடைந்த மாற்றங்களை ஒப்பிட்டு அறிய முடிகிறது.

மகேந்திரகுமார் மிஸ்ரா 'காலஹண்டியின் வாய்மொழிக் காப்பியங்கள்' (Oral Epics of Kalahandi, 2007) எனும் தலைப்பில் ஒடிசா மாநிலத்துக் கோண்டுகள் பற்றியும் அவர்களுடைய இசைவாணர்களாகிய பர்கானியா பற்றியும் விரிவாக எழுதியுள்ளார். இந்நூலின் முக்கியத்துவத்தினை உணர்ந்து இந்திய அளவிலும் உலகளாவிய நிலையிலும் நாட்டுப்புறவியல் ஆய்வுகளை நிகழ்த்திவரும் எம்.டி.முத்துக்குமாரசாமி தம்முடைய தேசிய நாட்டுப்புறவியல் உதவி மையம் (NFSC) மூலம் வெளியிட்டுள்ளார்.

ஹிவாலே பதிவு செய்தபோது கோண்டுகளுக்கும் பர்தான் களுக்கும் இடையே காணப்பட்ட உறவு மிகவும் வலுவானதாகும்; கோண்டுகளின் ஆதரவில்லாமல் பர்தான்கள் வாழவில்லை என்பதை

மிக விரிவாகப் பதிவு செய்திருந்தார். ரோட்ரிக் நைட் பதிவின் மூலம் இவ்வுறவில் ஏற்பட்ட தளர்ச்சியினை அறிய முடிகிறது. 20ஆம் நூற்றாண்டின் தொடக்கம் முதல் பர்தான்களின் பாரம்பரியமான வாழ்வுமுறை கேள்விக்குள்ளாகி விட்டதை நைட் பின்வருமாறு விவரிக்கிறார். "கோண்டு சமுதாயமே வறிய நிலையில் வாடும்போது அவர்கள் எவ்வாறு பர்தான்களைக் காப்பாற்றுவார்கள்?" எனப் பதிவு செய்துள்ளார். ஹிவாலே ஆய்வுசெய்த காலத்திற்குப் பின்னர் 40 ஆண்டுகள் கழித்து (ஏறக்குறைய ஒன்றரை தலைமுறை இடைவெளியுடையது) அதே பகுதியில் நைட் நேரடியாகக் கண்ட அனுபவ உண்மையிது (empirical realism). மேலும், பர்தான்கள் ஏற்றுக்கொண்டு வந்துள்ள மாற்றத்தையும் நைட் குறிப்பிடுகிறார். கோண்டுகளை முழுமையாக நம்பியிராமல் பர்தான்கள் பொருளாதாரத்தில் தற்சார்பினை வளர்த்துக் கொண்டனர் என்கிறார் நைட். கோண்டுகளைப் போன்றே பர்தான்களும் நிலபுலங்களை வாங்கி விவசாயத்தில் ஈடுபட்டு வருவாயைப் பெருக்குவதில் ஈடுபட்டுள்ளனர் என்கிறார்.

ரெங்கையா முருகன், ஹரிசரவணன் இருவரும் மேற்கூறிய ஹிவாலே, நைட் ஆய்வு செய்த அதே களப்பகுதிக்கு 25 ஆண்டு களுக்குப் பின்னர் 2006இல் சென்று பர்தான்களின் வாழ்வு முறையானது எத்தகைய மாற்றத்தைக் காட்டுகிறது என ஆராய்ந்தனர். இவர்கள் இந்தியா முழுவதும் சென்று ஒப்பியல் நிலையில் வழக்காறுகளையும் பண்பாட்டையும் ஆராய்ந்து எழுதிய 'அனுபவங்களின் நிழல் பாதை' நூல் திராவிடவியல் ஆய்வில் என்றும் பேசப்படக்கூடிய ஒரு நூலாக விளங்குகிறது. அந்நூலின் பயனை ஒருவர் வாசிப்பதால் மட்டுமே உணரமுடியும். இந்தியா முழுவதும் சுற்றித் திரிந்து களப்பணி மூலம் திரட்டிய தரவுகளைக் கொண்டு எழுதப்பட்ட விரிவான நூலிது. இவர்களுடைய களப்பணியின் வாயிலாக மேலும் பல மாற்றங்களை அறிய முடிகிறது. பர்தான்கள் மரபாகப் பாடும் கோண்டுகளின் இனத்தோற்றம் குறித்த பாடலைப் பாடும் முறை குறைந்து வருவதையும், லிங்கோ பாடல் பாடுவதில் ஏற்பட்டு வரும் மாற்றத்தையும், கிக்ரி இசைக் கருவியின் பயன்பாடு குறைந்து வருவதையும் விரிவான களப்பணித் தரவுகளுடன் மிகச் சிறப்பாக விளக்குகின்றனர் (ரெங்கையா முருகன், ஹரிசரவணன் 2010: 251–54). ஒரு பழங்குடிச் சமூகமானது இந்துவயமாக்கத்தின் மூலம் ஏற்றுக் கொண்ட மாற்றங்களையும் இவர்கள் வெகு நுட்பமாகவே விவரிக்கின்றனர் (மேலது: 250–54).

பின்னுரை

பழங்குடிப் பாணர்கள் எனும் இவ்வியலின் வாயிலாக இன்று சமகாலத்திய பழங்குடி வாழ்வு முறையில் சங்க காலத்தில்

காணப்பட்டது போன்ற ஒரு பாண் சமூக மரபினை அறிய முடிகிறது. சமூகவியல் அல்லது இனவரைவியல் பார்வையில் இதன் முக்கியத்துவம் மகத்தானது. பண்டைய சமூக வடிவத்தின் மரபொன்று இக்காலக்கட்டத்திய வாழ்வு முறையிலும் காணக் கூடிய ஒன்றாகத் திகழ்வது நீண்டதொரு சமூகப் படிமலர்ச்சியைக் காட்டுகிறது. படிமலர்ச்சி என்பதைவிடவும் "படிமலர்ச்சியின் தொடர்ச்சி" அல்லது "அமைப்புத் தொடர்ச்சி" (structural continuity) என்று கூறுவதே சரியானதாக இருக்க முடியும். சங்ககால மரபின் "நேர்த் தொடர்ச்சி" (lineal continuity) யாகவும் இது காணப்படுகிறது. இத்தகைய தொடர்ச்சியானது தென்னிந்திய அல்லது தமிழ்ச் சமூகத்தில் காணப் பெறாமல் வட இந்தியப் பகுதியில் வாழும் ஒரு தொல் திராவிடப் பழங்குடியான கோண்டுகளின் வாழ்வு முறையில் காணப்படுகிறது.

கோண்டுகளுக்குச் சேவைச் சமூகமாக இரண்டு சமூகங்கள் இருந்து வந்துள்ளன. ஒன்று, தொல் சமூகமாகிய தோட்டிகள். இவர்கள் கோண்டுகளுக்குச் சடங்கியல் சார்ந்த சேவைகளைக் கவனித்து வந்துள்ளனர். வேறொரு இன மூலத்தைக் கொண்ட பர்தான்கள் கோண்டுகளின் இசைவாணர்களாக உரிமை பெற்றுவிட்டனர்.

பர்தான்களே கோண்டுகளின் இனத் தோற்றக் கதைப்பாடலை (புர்ஜா) உயிர்ப்புடன் வைத்திருக்கின்றார்கள். இனவரைவியல் நோக்கில் ஆராய்ந்து பார்த்தால் கதைப் பாடல்களிலிருந்துதான் காவியங்கள் உருவாயின என்பதைப் பண்பாட்டுப் பின்னணியுடன் அறியமுடிகிறது. இன வரலாறு, வமிச வரலாறு, குல வரலாறு எனப் பர்தான்கள் கோண்டுகளின் வரலாற்றை இடம், காலம், சூழலுக்கேற்ப எடுத்துரைக்கிறார்கள். இத்தகைய வரலாறுகளின் கதைப்பாடல் மரபு பின்னாளில் குலதெய்வப் பாடல், வில்லுப் பாடல் எனப் பல வகையினங்களாகப் பிரிந்து விரிந்தன. அண்ணன்மார்சாமி கதை, சுடலைமாடன் கதை போன்றவற்றில் வமிச வரலாறு, ஐதீகம், வழிபாட்டு மரபு ஆகிய மூன்று காவியக் கூறுகளும் அடங்கியுள்ளன. தேசிங்குராஜன் கதை, மதுரைவீரன் கதை, வெங்கலராஜன் கதை, கட்டபொம்மன் கதை போன்றவற்றில் வீரயுக மரபும் குலதெய்வப் பாடல்களில் வழிபாட்டு மரபும் தனித்துவமாக்கப்படுகின்றன. இவற்றின் தத்துவார்த்த மூலங்கள் பண்டைய பாண் மரபிலிருந்து தொடர்ந்து வருகின்றன.

சங்க காலத்தில் பாணர்கள் பாடிய பாடல்கள் ஒருவகையின. சங்க இலக்கியப் பாடல்கள் ஒன்றோடொன்று தொடர்பில்லாத பாடல் வகையினவாகும். அகமரபில் இத்தகைய பாடல்கள் தலைவன், தலைவி, தோழி, செவிலித்தாய், பாங்கன் போன்ற பாத்திரங்களின்

கூற்றாகும். இக்கூறுகளில் கதை நிகழ்ச்சிகள் இல்லை. ஓர் உணர்ச்சி அல்லது ஒரு நிகழ்ச்சி மட்டுமே கூற்றாகப் பேசப்படுகின்றது. ஆனால் இத்தகைய மரபு பின்னாளில் மாற்றம் பெறுகிறது. சிலம்பின் 30 காதைகளும் சங்கப் பாக்களுக்கடுத்துத் தொடர்ச்சியான கதை தழுவிய ஒரு புதிய மரபைக் காட்டுகின்றன. இவை நெடும்பாக் கூற்றுகள் ஆகும். கோண்டுப் பர்தான்கள் நல்ல உணவையும் மதுவையும் சாப்பிட்டுவிட்டால் அவர்களுடைய நெடும்பாடல் பாடும் திறமைக்கு அளவில்லை என்று சொல்லலாம். ஏழு இரவுகள் என்ன! பல இரவுகள் பாடுவார்கள். துளு நாட்டில் பாடுதனாக்கள் பாடக்கூடிய நெடும்மரபும் இங்கு நம் கவனத்தையும் கோருகிறது. இவையெல்லாம் தனிப்பாடல் மரபுடைய பாண் சமூகப் பாடல் மரபினின்று கிளைத்து வந்த மரபேயாகும்.

4. சமகாலப் பாணர்கள்

மனித குலத்தின் சமூகப் படிமலர்ச்சி (social evolution) என்பது பல்வேறு காரணிகளின் அடிப்படையில் நிகழ்வதாகும். பொதுவாக மெதுவான, சீரான மாற்றங்களோடு நிகழ்வதே படிமலர்ச்சியாகும். சங்க காலத்தில் பல்வேறு பாண் சமூகத்தார் இருந்துள்ளதை இதற்கு முந்தைய இயலில் கண்டோம். இப்பாண் சமூகத்தார் அடுத்தடுத்தக் காலக்கட்டங்களில் மெல்ல மாறத் தலைப்பட்டனர். வீரயுகம் முடிந்து நிலமானியம் ஏற்பட்டது; நிலமானிய முறை மாற முடியாட்சி ஏற்பட்டது; முடியாட்சி வீழ்ந்து குடியாட்சி ஏற்பட்டது. இத்தகைய தொடர்ச்சியான அரசியல் மாற்றங்கள் சமூக, பொருளாதார, பண்பாட்டுத் தளங்களிலும் பெரும் மாற்றத்தை ஏற்படுத்தின. இவற்றால் பல்வேறு பாண் சமூகத்தினரும் மெல்ல மெல்ல மாறினார்கள். சிலர் ஆதரவுக் குடிகளைக் கொண்ட நாடோடிகளாகத் தகவமைந்து கொண்டனர். பலர் நிலைகுடிகளின் ஆதரவில்லாமல் சுயேச்சையாகத் சுற்றித் திரிந்து வாழும் நாடோடிகளாக மாறினார்கள். இன்னும் சிலர் நாடோடி வாழ்க்கை முறையை விடுத்து 'அரை நாடோடி'களாக (semi-nomads) மாறினார்கள். மிகக் குறைவான சமூகத்தார் நாடோடியத்தை விடுத்து நிலைகுடிகளாக மாத் தொடங்கினர்.

இத்தகைய சூழலில் தமிழகம், கருநாடகம், ஆந்திரம், கேரளம் ஆகிய திராவிடப் பகுதிகளில் நாடோடிகளின் நிலைபேற்றையும் தொடர்ச்சியையும் இவ்வியலில் அறியலாம்.

தமிழகத்தில் பாண் மரபின் தொடர்ச்சி

சங்க காலத்தில் காணப்பெற்ற பாண் சமூகத்தார் அடுத்தடுத்தக் காலக்கட்டங்களில் வெவ்வேறு நிலைகளில் மாற்றம் பெற்றிருக் கிறார்கள். தமிழ்ச் சமூகம் எண்ணற்ற குடியினராக விரிவுபெற்று வந்துள்ளது. இடத்தாலும், தொழிலாலும், சமயத்தாலும் இன்னும் சில காரணிகளாலும் புதிய குடியினர் உருவாக்கம் பெற்றார்கள்.

இத்தகு நீண்ட நெடிய தமிழ்ச் சமூக அசைவியக்கத்தில் வெவ்வேறு சமூக அமைப்புகள் தோற்றம் பெற்றன. இருப்பினும் பாண் சமூக மரபென்பது ஒருவகையான "நிலைகுடி – அலைகுடி" அல்லது "வழங்குதல் – பெறுதல்" எனும் உறவுகளின் அடிப்படையில் தொடர்ந்து வந்துள்ளது. ஆதரவுச் சமூகத்தாரை அண்டி வாழக்கூடிய பாண் சமூகத்தார் பல்வேறு தகவமைப்புகளைத் தொடர்ந்து பேணி

வந்திருக்கிறார்கள். பாட்டு இயற்றுதலையும் நிகழ்த்து கலைகளையும் நம்பியிருந்த பாண் சமூக மரபினர் பின்னாளில் அவ்வடித்தளங்களை ஆதாரங்களாகக் கொண்டே வெவ்வேறு நாடோடி வகையினங் களாக விரிவு பெற்றனர். நிகழ்த்துக் கலைகளே இவர்களுக்குக் காலந்தோறும் வாழ்வாதாரத்திற்கு உகந்ததாக இருந்து வந்துள்ளன. ஆனால் அவை பன்முகப் பரிமாணத்துடன் படிமலர்ச்சி பெற்று வந்துள்ளது.

சங்ககாலப் பாண் மரபே பிற்கால ஆயர் வாழ்வு சாராத (non-pastoral nomadism) நாடோடியத்திற்கு அடித்தளமிட்டது என்று கொள்ளலாம். சங்க காலத்தில் ஏறக்குறைய பத்து வகையான பாண் சமூகத்தினர் இருந்தார்கள் என்றால் நீண்ட தமிழ்ச் சமூகத்தின் அசைவியக்கத்தில் இன்று இருபதிற்கும் மேற்பட்ட வகையான சமூகத்தாராக விரிவு பெற்றிருக்கிறார்கள். இனவரைவியல் அடிப்படையில் இவர்களை 'நாடோடிச் சமூகத்தார்' என அடையாளம் காண்கிறோம்.

இன்று தென்னிந்தியாவிலும் வட இந்தியாவிலும் காணக்கூடிய நாடோடிச் சமூகத்தாரை அறிந்துகொள்வதன் மூலம் சங்ககாலப் பாண் மரபு எவ்வாறு மாற்றம்பெற்று வந்திருக்கிறது என்றும், இன்று அது எவ்வாறு வடிவம் பெற்றுள்ளது என்றும் அறியலாம்.

இனி, இன்றைய ஆயர் வாழ்வு சாராத நாடோடிகளின் வாழ்வு நிலையை அறிய முற்படுவோம்.

தமிழ்ச் சமூகத்தின் நீண்ட நெடிய அசைவியக்கத்தில் சங்ககாலப் பாண் சமூகத்தார் அடுத்தடுத்தக் காலக்கட்டத்தில் புதிய புதிய சமூக அமைப்பியல்புகளை ஏற்றுக்கொண்டு மாறத் தலைப்பட்டார்கள். மாற்றம் ஒன்றே மாறாதது என்ற படிமலர்ச்சித் தத்துவத்திற்கேற்பச் சமூகப் படிமலர்ச்சியிலும் மாற்றங்கள் தொடர்ந்து ஏற்பட்டன.

சங்க காலத்தில் சீறூர் மன்னர், முதுகுடி மன்னர், குறுநில மன்னர், வேந்தர் எனும் நான்கு வகையான சமூக–அரசியல் அமைப்புகள் காணப்பட்டன. இவை பிற்காலத்தில் மூவேந்தர்களின் பேரரசுக்குள் கரைந்து அகண்ட தமிழ் நிலத்தில் சேர்ந்துவிட்டன. இதற்கு இணையான வடிவங்கள் சமூகப் படிமலர்ச்சியிலும் ஏற்பட்டன.

இடைக்காலத்தில் 'நிலமானிய முறை', 'கிராமச் சமூகம்' எனும் வடிவங்கள் வலுப்பெற்றுவிட்ட நிலையில் பாண் சமூகத்தார் புரவலர்களை மட்டும் பெரிதும் சார்ந்து வாழ்ந்த நிலையிலிருந்து மாறி, கிராம மக்களையும் சார்ந்து வாழத் தொடங்கினார்கள்.

இந்நிலையில் இவர்கள் நவீனச் சமூக அறிவியல்களில், குறிப்பாக இனவரைவியல் துறையில் 'ஆயர்வாழ்வு சாரா நாடோடிகள்' (non-pastoral nomads) எனும் கருத்தினமாக வரையறை செய்யப்படு கின்றனர்.

தமிழகத்தில் நாடோடிகள்

தமிழகத்தில் நாடோடிகள் இருநிலைகளில் காணப்படு கின்றனர். தன்னியல்பான, எவ்வகையான கட்டுப்பாடுமற்ற 'சுயேச்சை நாடோடிகள்' ஒரு பிரிவினர். இவர்கள் எந்தக் கட்டுப்பாடும் இல்லாமல் எங்கும், எந்த வகையான சாதியினரையும் அணுகித் தங்களுக்கான வருவாயை ஈட்டிக்கொள்கின்றனர். மறுவகையினர் 'குடிப்பிள்ளைகள்' எனப்படுபவர்கள். சில குறிப்பிட்ட நாடோடிப் பிரிவினர் அவரவருக்கென்று ஒரு குறிப்பிட்ட சாதியினரைத் தங்கள் ஆதரவாளர்களாக, காப்பாளர்களாக, ஆண்டைகளாக ஏற்றுக்கொண்டு அவர்களிடம் மட்டும் ஆண்டுதோறும் சென்று அவர்களுக்குரிய வசூலையும், வெகுமதிகளையும், மரியாதையையும் பெறும் உரிமையைக் கொண்டுள்ளனர்.

வேறுசில கூறுகளை முன்வைத்தும் தமிழக நாடோடிகளைப் பாகு படுத்தலாம். தமிழ் மண்ணிற்குரியவர்களைப் 'பூர்வீக நாடோடிகள்' எனவும் பிற மாநிலங்களிலிருந்து இங்கு வந்து குடியமர்ந் துள்ளவர்களைப் 'புலம்பெயர்ந்த நாடோடிகள்' எனவும் மொழியை அடிப்படையாக வைத்து 'மொழிவாரி நாடோடிகள்' எனவும் பாகு படுத்தலாம். மேலும் தன்னியல்பாகச் சுற்றித்திரிந்து பொருளீட்டும் நாடோடிகளைச் 'சுயேச்சை நாடோடிகள்' என்றும் தத்தம் சாதியரிடம் அண்டி, உரிமை அடிப்படையில் அவர்களிடம் பணமும் தானியங்களும் வசூல்செய்து வாழும் நாடோடிகளைக் 'குடிப்பிள்ளைகள்' என்றும் வகைப்படுத்தலாம்.

இப்பகுதியில் மேற்கூறிய வகைப்பாட்டில் இடம்பெறக் கூடிய முதன்மையான குடிப்பிள்ளைகள் குறித்த சுருக்கமான இனவரைவியலைக் காண்போம்.

குடிப்பிள்ளைகள்

தமிழகத்தில் குறிப்பிட்ட சில சாதிகள் ஒரு பிரிவினரைத் 'தங்களின் பிள்ளைகள்' என்னும் உரிமை கொடுத்து ஆதரவு தருகின்றனர். இப்பிரிவினர்கள் ஏழ்மை நிலையினர். இந்நிலையைச் சேர்ந்த வகுப்பினராக இருக்கும் இவர்கள் தங்களின் மேல்நிலைப் பிரிவினரைக் காப்பாளர்களாக, ஆண்டைகளாக ஏற்றுக்கொண்டு அவர்களிடம் ஆண்டுதோறும் குறிப்பிட்ட காலங்களில் சென்று பணம், பொருள், தானியங்கள், ஆடைகள், வெகுமதிகள் ஆகியவற்றைப்

பெறும் உரிமையைக் கொண்டுள்ளனர். தமிழகத்தில் இன்றைய முக்கியமான குடிப்பிள்ளைகள் வருமாறு:

வ.எண்	சாதி	குடிப்பிள்ளைகள்
1.	வன்னியர்	சாதிப்பிள்ளை / நோக்கர்
2.	கொங்கு வேளாளர்	முடவாண்டி
3.	கோமட்டி	மைலாரி
4.	பேரிச்செட்டி	வீரமுஷ்டி
5.	கைக்கோளர்	நட்டுக்கட்டாத நாயன்மார் (பொன்னம்பலத்தார்)
6.	பத்மசாலே	இனகமுக்கு பட்ராசு / கோணப்பிள்ளவாண்டலு
7.	பிராமணர்கள்	பீதாம்பர ஐயர்
8.	ரெட்டி	பட்ராசு
9.	முதலியார்	கக்கிலவன்
10.	யாதவர்	எடக்கூத்தாடி
11.	கம்பளத்து கொண்டாரெட்டி	நாயக்கர், பிச்சி குண்டா, பிச்சுகுண்ட்ல
12.	சக்கிலி	பொம்ம நாயுடு
13:	பறையர்	பறைத்தொம்பன்
14.	மாதிகர்	மாதிகமாஸ்தி (ஜங்கம்)
15.	மாலா	மாலமாஸ்தி
16.	இசுலாமியர்	பக்கீர்

சாதிப்பிள்ளை / நோக்கர்

வன்னியர்களின் குடிப்பிள்ளைகள் 'சாதிப்பிள்ளை' என்று கூறப்படுவார்கள். நோக்கர், ஒண்டிப்புலி, முரப்பதாரி என்னும் பெயர்களும் இவர்களுக்குண்டு. காஞ்சிபுரம், செங்கல்பட்டு, செய்யூர், வந்தவாசி, வேதாரண்யம் ஆகிய வட்டங்களில் 'நோக்கர்' எனப்படு கிறார்கள். மற்ற இடங்களில் 'சாதிப்பிள்ளை' எனப்படு கிறார்கள். சாதிப்பிள்ளைகள் ஒரு சிறு குழுவாக, பெரும்பாலும் ஒரு தனிக் குடும்பமாக அவர்களுடைய ஆண்டைகள் வாழும் கிராமங்களுக்கு ஆண்டுதோறும் செல்கின்றனர்.

ஆண்டைகளின் ஊருக்குச் சென்றதும் ஊரிலுள்ள கோயிலிலோ, கோயிலுக்கு அருகில் கூடாரம் அமைத்தோ சாமான்களை

வைப்பார்கள். பனிக்காலமாக இருந்தால் ஒரு சிறிய கூடாரத்தை அமைக்கும் பணியை முதலில் செய்வார்கள். குழந்தைகள், பெண்கள் படுப்பதற்குக் கூடாரம் முக்கியமான தாகும். இதற்கிடையில் நோக்கர்கள் ஊருக்கு வந்திருப்பது மெல்ல மெல்ல அனைவருக்கும் தெரியவரும். அன்று மாலையோ மறுநாளோ நோக்கர்கள் தங்கள் இசைக்கருவி யாகிய 'கொம்பு'வை ஊதித் தாங்கள் ஊருக்கு வந்திருப்பதை முறைப்படி அறிவிப்பார்கள். ஊர்க் கவுண்டரையும் (தலைவர்) சந்திப்பார்கள்.

மறுநாள் தொழிலுக்குக் கிளம்புவார்கள். தெருக்களில் செல்லும்போது சிங்கக் கொடியையும் வன்னியர்களின் தோற்றத்தைக் குறிக்கும் குலக்கொடியையும் வீதிகளில் ஏந்திச் செல்கின்றார்கள். 12x10 அடி அளவுள்ள துணியில் வன்னியர்களின் குலக்குறி அடையாளங்களைப் படமாக வரைந்து தெருக்களில் ஏந்திச் செல்வார்கள். இவ்வாறு செல்லும்போது 'வாங்கா' என்னும் கருவியால் இசைத்துக் கொண்டும் பித்தளையாலான வீர வெண்டையத்தைச் சுழற்றி ஒலியெழுப்பியும் செல்வதால் சாதிப்பிள்ளைகள் தங்கள் வீடுகளை நோக்கி வருகின்றனர் என வன்னியர்கள் அறிந்துகொள்கின்றார்கள் (விஷ்ணுதாசன் 2003).

சாதிப்பிள்ளைகள் வன்னியர்களின் குலத்தோற்றத்தையும் சாதிப் புராணப் பெருமைகளையும் பாடிச் செல்வார்கள், கதையாகவும் சொல்வார்கள். ஒவ்வொரு வன்னியர் வீட்டிலிருந்தும் பணம், பொருள், தானியங்கள், துணிமணிகள் ஆகியவற்றைத் தானமாகப் பெற்றுக் கொள்வார்கள். வன்னியர்களின் திருமணம், இறப்பு போன்ற நிகழ்ச்சிகளிலும் பிற விழாக்களிலும் உரிமையுடன் பங்குபெற்று அவர்களுக்குரிய மரியாதையைப் பெற்றுச்செல்வார்கள். ஒவ்வொரு சாதிப்பிள்ளை குடும்பத்திற்கென்றும் சுற்றும் வட்டாரமும் ஆண்டுக்கொரு முறை வசூல் செய்யும் கிராமங்களும் பரம்பரை உரிமையாக உள்ளன. இவற்றை அவர்கள் இக்கட்டான குடும்பச் சூழல் ஏற்படும்போது மற்ற குடும்பத்தாரிடம் அடமானம் வைக்கலாம். இனித் தேவையில்லை என்று முடிவுசெய்தால் விற்கவும் செய்யலாம் (விஷ்ணுதாசன் 2003: 226 – 246). இத்தகைய உரிமைக் கிராமங்களைக் குடுகுடுப்பை நாயக்கர்களும் (ஜாமக்கோடங்கிகள்) கொண்டுள்ளார்கள் (பக்தவத்சல பாரதி 1994).

ஒவ்வோர் ஆண்டும் உரிமைக் கிராமங்களில் வசூலை முடித்தபிறகு அடுத்தடுத்தப் பருவங்களில் உரிமைக் கிராமங்களிலும் உரிமை அல்லாத கிராமங்களிலும் பித்தளைப் பாத்திரங்களுக்கு ஈயம் பூசுகின்றனர்; உலோகப் பாத்திரங்களைச் செப்பனிடுகின்றனர். பிற நாள்களில் விவசாயத்திலும் கூலித் தொழிலிலும் ஈடுபடுகின்றனர்.

இந்நிலையில் இவர்களின் இப்போதைய வாழ்க்கைமுறை அரை நாடோடி வாழ்வாகவே காணப்படுகின்றது. தங்களுக்கென்று நிலையான வீடுகளைக் கொண்டுள்ளனர். மிகச்சிலர் ஓரளவு வசதி படைத்தவர்களாகவும் உள்ளனர். ஐந்து ஏக்கர் நிலம் வைத்திருப்பவர்களும் உண்டு. இவர்களில் சிலர் தங்கள் நிலங்களைக் குத்தகைக்கு விட்டுவிட்டு ஊர் வசூலுக்குச் செல்கின்றனர். காலங்காலமாகச் செய்துவரும் இத்தொழிலை விடுத்துப் பிற தொழில்களிலும் ஈடுபடுகின்றனர். கல்வி, பிற வேலைவாய்ப்புகளிலும் முன்னேறிக்கொண்டு வருகின்றனர் (மேலது: 245 – 246; இரத்தின புகழேந்தி 2001).

நட்டுக்கட்டாத நாயன்மார்

கைக்கோளர்களின் சாதிப்பிள்ளைகள் 'நட்டுக்கட்டாத நாயன்மார்' அல்லது 'நடாத நாயன்மார்' என்று கூறப்படுவார்கள். பிற்காலத்தில் 'பொன்னம்பலத்தார்' என்ற பெயரும் இவர்களுக்கு ஏற்பட்டுள்ளது. நடாத நாயன்மார் என்பதன் பொருள் இவர்கள் வித்தைகளைக் காட்டும் 72 கணுக்கள் கொண்ட மூங்கில் கம்பத்தைத் தரையில் குழிதோண்டி நடாமல் கோயில் கோபுரம் அல்லது பிற தூண்களில் சேர்த்துக் கட்டுவார்கள். குழிதோண்டி நடாததால் 'நட்டுக்கட்டாத நாயன்மார்' எனப் பெயர்பெற்றனர்.

மூங்கில் கம்பத்தில் உள்ள 72 கணுக்களும் கைக்கோளர்களின் 72 நாடுகளின் பிரிவுகளைச் சுட்டுகின்றன. மேல்நாட்டில் 44 நாடுகளையும் கீழ்நாட்டில் 28 நாடுகளையும் இவை குறிக்கின்றன. கைக்கோளர்களின் பழைய நாடு முறையை நினைவுகூரும் மரபொன்றின் கருத்து ஆட்டக் கலைகளில் பொதிந்திருப்பதைக் காணமுடிகிறது.

ஒவ்வோர் ஊருக்கும் சென்றவுடன் காமாட்சியம்மனை வழிபட்டுவிட்டுக் கைக்கோளரின் சாதிப்புகழ் பாடுவது இவர்களின் முக்கியத் தொழிலாகும். பாடிமுடித்த பின்னர் ஊர் வசூலின்போது வித்தை காட்டுதல் மூலம் மக்களை மகிழ்விக்கின்றனர். மூங்கில் கம்பத்தில் ஏறிப் பலவகை வித்தைகளைச் செய்வார்கள். குழந்தையை மூங்கில் கம்பத்தின் உச்சியில் இருக்கச்செய்து கீழே விழாமல் சிறிது நேரம் வித்தைகாட்டி இறுதியில் கம்பத்தைச் சாய்த்துவிட்டுக் கீழே விழும் குழந்தையை எவ்வித ஆபத்தும் இல்லாமல் கைகளால் ஏந்திக் கொள்வார்கள். ஊர் ஊராகச் சென்று வசூலிக்கும் இவர்களுக்குக் கைக்கோளர்கள் தறி ஒன்றுக்கு ரூ.5–10 எனக் கணக்கிட்டுப் பணம், பொருள் கொடுப்பார்கள். ஆதிகாலத்தில் கைக்கோளர்களின் சாதிப் பஞ்சாயத்தோடும் தொடர்புடையவர்களாய் இந்த நட்டுக்கட்டாத நாயன்மார்கள் பணியாற்றியுள்ளனர். இப்போது இம்முறை வலுவிழந்து

விட்டது. கைக்கோளர்களைவிடச் சற்றுத் தாழ்ந்தவர்களாகக் கருதப்படும் இவர்களோடு கைக்கோளர்கள் மண உறவு வைத்துக் கொள்வதில்லை (பக்தவத்சல பாரதி 2003).

ஆண்டி

ஆண்டிகள் தமிழ்நாட்டில் பிற சாதியாரிடம் இரந்து வாழும் பிச்சைக்காரர்களாக உள்ளனர். இவர்கள் பண்டாரங்களைவிடத் தாழ்ந்தவர்கள். ஒரு பிராமணனுக்கோ ஒரு துறவிக்கோ இரத்தல் எப்போதும் வெட்கப்படத் தேவையில்லாதது என்பது அங்கீகரிக்கப்பட்டதாகும். இந்தியாவில் சமயமும் அறச்செயலும் ஒன்றோடொன்று பின்னிப் பிணைந்துள்ளதால் கோயில்களிலும் சத்திரங்களிலும் சார்ந்து வாழும் ஆண்டிகளின் மனப்பான்மையும் அவ்வாறே உள்ளது. 'அறம் செய்து வாழ்' என்பது முதுமொழியாக உள்ளதால் ஈகை செய்தல் புண்ணியச் செயலாகவே கருதப்படுகிறது. ஈகையும் இரத்தலும் இரண்டுமே பெருமைக்குரியவை என்று மக்கள் கருதுகின்றனர். அதனால் ஆண்டிகளின் வாழ்வு அனுதாபத்தைத் தருமேயொழிய அவமானத்தைத் தராது. சமயத்தின் பெயரால் இரத்தல் புனிதமானதாகவே போற்றப்படுகிறது.

உண்மையில் ஆண்டிகள் ஒரு சாதிக்குரியவர் அல்லர். தமிழகத்தில் பண்டாரங்கள் பொதுவாக வேளாளர் சாதியைச் சேர்ந்தவர்கள். ஆனால் ஆண்டிகள் சூத்திரர்களின் எல்லாப் பிரிவுகளிலிருந்தும் உருவானவர்கள். இதனால் பின்னாளில் இவர்களை ஒரு சாதியாகவே கருதும் பொதுக்கருத்து உருவானது. இதன் தொடர்ச்சியாகவே ஆண்டிப் பண்டாரம் என்று ஆண்டிகளையும் பண்டாரங்களையும்கூட வேறுபாடு பாராட்டாமல் இணைத்தே கூறுமளவிற்கு வழக்கு உருவானது.

எனினும் ஆண்டிகளிடையே சாதி, மொழி, வட்டார அடிப்படையில் முடவாண்டி (கொங்கு வேளாளர்களிடம் இரந்து வாழும் சாதிப்பிள்ளை), ஜங்கமாண்டி, ஜோகியாண்டி (தெலுங்குச் சாதியினர்) போன்ற பிரிவுகள் உள்ளன. தென்னிந்தியப் பகுதிகளில் பஞ்சத்தாண்டி, பரம்பரையாண்டி என இரு பிரிவினர் உள்ளனர். முன்னவர் பஞ்சகாலத்தில் பிச்சையெடுத்தலை மேற்கொள்வர். பிந்தையவர் பரம்பரை பரம்பரையாகவே அவ்வழிப் பட்டவர். ஒரு நூற்றாண்டுக்கு முன்னர் ஆண்டிகள் 105 பிரிவுகளாக இருந்ததைப் பதிவு செய்துள்ளனர். மேற்கூறிய சில பெயர்களுடன் கோவணாண்டி, லிங்கதாரி, குப்பாண்டி போன்ற பெயர்களும் பதிவாகியுள்ளன (தர்ஸ்டன் & ரங்காச்சாரி 1909).

பொதுவாக ஆண்டிகள் சைவ நெறிப்பட்டவர்கள். இவர்கள் தினந்தோறும் காலை வேளையில் நெற்றியில் பக்தி மணக்கப் பட்டை

தரித்துச் சேமக்கலம் எனப்படும் சேகண்டியை அடித்துக் கொண்டு சில வேளைகளில் சங்கையும் முழங்கிக்கொண்டு இசைப் பாடல்களையும் பக்திப் பாடல்களையும் பாடி யாசகம் செய்வார்கள். சிலர் சிறு கோயில்களில் திருவிழாக்களின்போது பலிச்சடங்குகளைக் கவனிக்கும் பொறுப்பையும் ஏற்று வந்துள்ளனர். பெரும்பாலும் திருவிழாக்களிலும் யாத்திரைத் தலங்களிலும் இரத்தலை மேற்கொள்வார்கள். பெரிய கோயில்கள் முன்பு வரிசையாக உட்கார்ந்து உண்கலங்களைக் கையிலேந்தி யாசிப்பதும் உண்டு.

தொம்பர்

தமிழகத்திலுள்ள மேற்கூறிய நாடோடிகளுக்கு அடுத்த நிலையில் குறிப்பிட வேண்டியவர்கள் தொம்பர்கள். இவர்கள் கழைக் கூத்தாடிகளாவர். பொதுவாக இவர்கள் 'தொம்பர்' எனக் கூறப் பட்டாலும் 'ஆரியத் தொம்பர்', 'ரெட்டித் தொம்பர்' என இருவகைப் படுவர். ஆரியத் தொம்பர் மராட்டி பேசுபவர்கள் என்பதால் இவர்கள் 'மராட்டியத் தொம்பர்' என்றும் கூறப்படுவார்கள். இவர்கள் பதானியர், தொம்பாரா, தோம், தோம்ராஸ் எனப் பலவாறாக அழைக்கப்படு கின்றனர். ரெட்டித் தொம்பர்கள் தெலுங்கு பேசுபவர்கள்.

இவ்விரு பிரிவினரும் கிராமம் முதல் நகரம் வரை சென்று தெருமுனைகளிலும் கடைத் தெருக்களிலும் வித்தைகாட்டிப் பிழைக்கின்றனர். உயரமான கம்பத்தை நட்டு அதன் உச்சியில் நின்று சாகசங்கள் செய்வதும் கம்பங்களுக்கிடையில் கயிறு கட்டி அந்தரத்தில் நடப்பதும் குட்டிக்கரணம் போடுவதும் எரியும் வளையத்திற்குள் பாய்தலும் போன்ற பல வித்தைகளைச் செய்கின்றனர். கழைக் கூத்தாட்டத்தில் அவர்களுடைய குழந்தைகள் சாகச வித்தைகளைச் செய்து காட்டுவார்கள் என்பதாலும் பெண்கள் மேளம் அடித்து மக்களை ஈர்ப்பார்கள் என்பதாலும் இச்சமூகத்தில் குழந்தைத் தொழிலாளி, பெண் தொழிலாளி என்பவர்கள் புதுமையல்ல.

ஜங்கமப் பண்டாரம்

நாடோடிக் குடுகுடுப்பை நாயக்கருக்குப் பகல்வேடக் கலையானது ஒரு துணைத்தொழிலாக இருக்க ஜங்கமப் பண்டாரம் என்னும் நாடோடியினருக்கு இதுவே முதன்மைத் தொழிலாகும். இவர்கள் தமிழகத்தின் வடமாவட்டங்கள், புதுவை உள்ளிட்ட பகுதிகளில் பரவலாகச் சுற்றுபவர்கள். இவர்களும் இராமர், ஆஞ்சநேயர், கிருஷ்ணர் வேடங்களையே பெரிதும் ஏற்கின்றனர். சிறிய ஆர்மோனியம் இசைத்துக்கொண்டும் கஞ்சிரா, ஜால்ரா, மிருதங்கம், கட்டை அடித்துக்கொண்டும் 3, 4 பேர் கொண்ட சிறு குழுவாகச் சென்று நிகழ்த்துதல் வழி யாசகம் பெறுகின்றனர். நகர்ப்புறங்களில்

குடியிருப்புப் பகுதிகளைக் காட்டிலும் கடைவீதிகளில் பகல்வேடக் கலையின் மூலம் கூடுதல் வருவாய் ஈட்டுகின்றனர்.

ஜங்கமப் பண்டாரங்கள் தமிழகத்தில் நாயக்கர்கள் ஆட்சியின்போது பகல்வேடக் கலைஞர்களாக வேடங்கள் புனைந்து கதை சொல்பவர்களைப்போல் கிராமங்களுக்கும் நகரங்களுக்கும் சென்று அரசர்களைப் பற்றி மக்கள் என்ன நினைக்கிறார்கள் என்பதை அறியப் பணிக்கப்பட்டனர். இதற்காகத் தஞ்சை வல்லம் பகுதியில் மானியங்கள் இவர்களுக்கு ஒதுக்கப்பட்டன என்பதை அறியமுடிகிறது.

குடுகுடுப்பை நாயக்கர் (ஜாமக் கோடாங்கி)

தமிழகத்தில் ஒன்பது கம்பளங்களின் தொகுப்பாக விளங்கும் கம்பளத்து நாயக்கர்களில் ஒரு கம்பளத்தார் குடுகுடுப்பை நாயக்கர்கள். இவர்கள் நாடோடி வாழ்க்கை நடத்துபவர்கள். ஜாமக் கோடாங்கி, குடுகுடுப்பை நாயக்கர், காட்டு நாயக்கர் எனப் பல பெயர்களில் வழங்கப்படும் இவர்கள் நடு இரவில் குடுகுடுப்பை அடித்துக் குறி சொல்லியும், பகலில் கைரேகை பார்த்தும், ஓலைச் சுவடி கொண்டு வருவதுரைத்தும், தோஷந்தீர்க்கும் சடங்கு செய்தும், பழைய துணிகளை இனாமாகப் பெற்றுச் சந்தையில் / கிராமங்களில் விற்றும், மீன்பிடித்தும், வேட்டையாடியும் வாழ்கின்றனர்.

தைமாதம் அறுவடை முடிந்தவுடன் இரவில் குடுகுடுப்பை அடித்து மறுநாள் கிராமத்தாரிடம் நெல் (நெல் இல்லாதபோது பிற தானியங்கள்) வாங்கும் உரிமை ஒவ்வொரு குடும்பத்திற்கும் உண்டு. ஒவ்வொரு குடும்பமும் அறுவடை நேரத்தில் குடுகுடுப்பை அடித்து நெல் வாங்கும் உரிமைக் கிராமங்களைக் கொண்டுள்ளது. இந்த உரிமை மரபு வழியாக வருவதாகும். இந்த உரிமைக் கிராமங்களில் மற்ற குடும்பத்தார் செல்ல அனுமதியில்லை. இக்கட்டான சூழ்நிலையில் உரிமைக் கிராமங்களை அடமானம் வைக்கவும், இனி உரிமைக் கிராமங்கள் வேண்டாம் என்னும் சூழலில் மற்றவருக்கு விற்கும் உரிமையும் உண்டு (பக்தவத்சல பாரதி 1994).

குடுகுடுப்பை நாயக்கர்கள் மேற்கூறிய அறுவடையல்லாத காலத்தில் பகல் வேஷம் போடுவதைத் தம் ஜீவனத்துக்கான தகவமைப்பாகக் கொண்டுள்ளனர். முருகன், கிருஷ்ணன், ஆஞ்சநேயர், இராமர் போன்ற தெய்வங்களாக வேஷம் போட்டுக் கொண்டு வீடு வீடாகச் சென்று சாமிப்பாட்டுப் பாடிக்கொண்டு தெய்வப் பெயருடன் அருள் வாக்குரைப்பார்கள். பொதுவான நிலையில் வருவதுரைப்பார்கள். நலம், வளம் உண்டாகட்டும் என்றும் நல்வாக்குரைப்பார்கள். இதன்பிறகு யாசகம் கேட்பார்கள்.

குடுகுடுப்பை நாயக்கர்களின் நாடோடி வாழ்வில் பகல் வேடமானது குறிப்பிடத் தகுந்த தகவமைப்பாக உள்ளது. இரவில் குறி சொல்லுதல் பகலில் சுவடி வழி வருவதுரைத்தல், கைரேகை பார்த்தல் போன்றவற்றின்மூலம் வருவாய் காண முடியாதபோது, தெய்வங்களின் உருவமாகிப் பகல்வேடம் நிகழ்த்தும்போது சமய உணர்வினை முன்வைத்துப் பெரும் பான்மை மக்களின் கருணை உணர்வையும் ஈகை உணர்வையும் தூண்டித் தானியங்கள், பணம், உணவு பெறுகின்றனர்.

இந்நிலையில் வருவதுரைத்தல் என்னும் தொழிலுக்குள் மாறுபட்ட பொருளாதாரத் தகவமைப்புகளைக் கொண்ட கலப்புப் பொருளாதார முறை (mixed economy) இவர்களிடம் காணப் படுகிறது. பகல் வேடம் என்பது சாப்பாட்டுக்கு வழியில்லாமல் போகக்கூடிய இக்கட்டான காலக்கட்டத்தில் அதனை எதிர் கொள்ளும் ஒரு மாற்று வாய்ப்பாக அமைந்துள்ளது. இந்நிலையில் பகல் வேடக்கலை என்பதை வெறும் நிகழ்த்துதலாக அணுகும் போக்கிலிருந்து நாடோடிப் பொருளியல் அணுகுமுறையில் அந்த வட்டாரத்தின் ஆதரவுச் சமூகங்களின் கலைநுகர்வு, ஆண்டின் பருவகாலச் சூழல்களை மையமிட்ட தகவமைவு என்னும் பரிமாணமும் இதில் அடங்கியுள்ளது (மேலது: 256).

பூம்பூம்மாட்டுக்காரர்

நாட்டார் கலைகளை வாழ்வாதாரமாகக் கொண்டுள்ள சுயேச்சை நாடோடிகளில் பூம்பூம் மாட்டுக்காரர்களும் அடங்குவர். தமிழகத்தின் வடமாவட்டங்களில் பெருமாள் மாட்டுக்காரன் என்றும் தென் மாவட்டங்களில் அழகர் மாட்டுக்காரன் என்றும் அழைக்கப்படும் தெலுங்கர்களாகிய இவர்கள் பூவிடையர் போன்ற வேறு சில பெயர்களையும் கொண்டுள்ளனர்.

இவர்கள் பசு அல்லது காளை ஒன்றையும் இளங்கன்று ஒன்றையும் அலங்கரித்து, உறுமியைக் கொண்டு 'பூம்பூம்' என இசையெழுப்பி இராமாயணக் கதையை நிகழ்த்துகின்றனர். இராமர்–சீதை கதை இவர்களுடைய நிகழ்த்துதலில் முதன்மையிடம் பெற்றிருந்தாலும் நல்லதங்காள் கதை, தேசிங்கு ராஜன் கதை, சிறுத்தொண்டர் கதை, கிருஷ்ண விலாசம், வள்ளி திருமணம் போன்ற கதைப் பாடல்களையும் பூம்பூம் மாடுகொண்டு இசைத்து நிகழ்த்துகின்றனர். இவர்களின் தொழில்முறையில் நிகழ்த்துதல், மொழிதல், எடுத்துரைத்தல் ஆகிய மூன்று கூறுகளையும் பயன்படுத்து கின்றனர். பூம்பூம் மாடு நிகழ்த்தும் முறை, பொய்க்கால் குதிரை ஆட்டம், இரவணா மேளம், முகவீணை (நாதஸ்வரம்)

வாசிப்பில் திரைப்படப் பாடல்களை இசைத்தல் ஆகியவையும் முக்கிய இடம்பெறுகின்றன. இராம காவியத்தின் நிகழ்த்துதலை முதன்மையாகக் கொண்டிருந்தாலும் அந்தந்த வட்டாரத்தில் மக்களிடம் புகழ்பெற்று விளங்கும் நாட்டார் காப்பியங்களைக் கதையாகவும் கதைப்பாடலாகவும் நிகழ்த்துகின்றனர்.

தமிழ் மண்ணில் குடியமர்ந்து வாழும் பூம்பூம் மாட்டுக் காரர்கள் மட்டுமே இராம காவியத்தையும் பிற வட்டார நாட்டார் காவியங்களையும் சாமி மாடுகளைக்கொண்டு நிகழ்த்து கிறார்கள் என்று முடிவுக்கு வந்துவிடக்கூடாது. ஆயர் வாழ்வு சாரா நாடோடிகளிடம் இது பரவலாகக் காணக்கூடியதாக உள்ளது. ஆந்திரத்தில் கங்கிரெட்டுகளும் (கங்கெத்துகள்), மராட்டிய நந்திவாலாக்களும் (நந்தி – மாடு), வட இந்தியாவின் பல பகுதிகளிலும் இன்னும் பிற பகுதிகளிலும் அந்தந்த வட்டார நாடோடிகளும் மாடுகளைக்கொண்டு இராமகாவியம் நிகழ்த்தி வாழ்க்கை நடத்துகின்றனர்.

இராம காவியத்தை முதன்மைப்படுத்தி வாழும் பிற நாடோடிச் சமூகத்தினரும் உள்ளனர். தமிழகத்தில் தோற் பாவைக் கூத்து நடத்தும் மராட்டிய நாடோடி மண்டிகர் தங்களை அயோத்தியின் மக்கள் என்று கூறிக் கொள்வார்கள். இராமனோடு தங்களைத் தொடர்புபடுத்திக் கூறும் தோற்றத் தொன்மத்தை (origin myth) கொண்டுள்ளார்கள்; இராமனை மறக்க முடியாததால் இராமாயணக் கதையைத் தங்கள் கலைநிகழ்ச்சியில் நிகழ்த்துகிறோம் என்கிறார்கள் (தனஞ்செயன் 2003: 67–87).

பிற நாடோடிகள்

பெல்லாரி மாவட்டத்தைச் சேர்ந்த இலம்பாடிகள் முதன்முதல் வடக்கேயிருந்து தெற்கே முகலாயப் படையினருக்கு உணவுப் பொருள்களைத் தங்கள் எருதுகளின்மேல் ஏற்றி வந்தனர். தக்காணத்தில் கலங்கள் செல்லும் ஆறுகளோ, வண்டிகள் செல்லும் சாலைகளோ இல்லாத இடத்தில் பஞ்சாரிகள் முகலாயர்களுக்குப் பொதி சுமந்தனர். இதன் பின்னர் வணிக நாடோடிகளாக வாழத் தலைப்பட்டனர். இன்று நாடோடி வாழ்க்கையைப் பெருமளவு குறைத்துக் கொண்டு விவசாயத்திலும் பிற தொழில்களிலும் ஈடுபடுகின்றனர்.

பேண்டர்கள் மேல்சாதிக்காரர்களிடம் யாசித்தலை முதன்மைத் தொழிலாகக் கொண்டுள்ளனர். வீட்டில் தெலுங்கிலும் வெளியில் தமிழிலும் பேசும் இவர்கள் தமிழக வட மாவட்டங்களில், குறிப்பாக ஆந்திரத்தின் எல்லையோரப் பகுதிகளில் பரவலாகக் காணப்படு கின்றனர். இசைக் கருவிகளின் துணைகொண்டு இறைவனைப்

புகழ்ந்து பாடுதல் இவர்களின் யாசித்தலுக்குத் துணையாக இருந்து வந்துள்ளது. இன்று இளைய தலைமுறையினர் இத்தொழிலில் ஆர்வம் செலுத்துவதில்லை.

உப்பு விற்கும் தொழிலை முதன்மையாகக் கொண்டிருந்தவர்கள் பண்டி (தமிழில் வண்டி) என்பவர்கள். ஆந்திரம், தமிழகம் எல்லையில் வாழ்ந்துவந்த காலத்தில் மொழிவாரி மாநிலம் பிரிக்கப்பட்டபோது தமிழகப் பகுதியில் வாழ்ந்த தெலுங்குச் சாதியாராக இங்கேயே தொடர்ந்து வாழத் தலைப்பட்டனர். உப்பு வணிக நாடோடியாக வாழ்ந்த இவர்கள் இன்று புதுரக உப்புகளாலும் கடைகளின் பெருக்கத்தாலும் தங்களின் தொழிலைப் படிப்படியாகக் குறைத்துக்கொண்டனர். புதிய தொழில்களை நாடிச் செல்கின்றனர்.

ஒரு காலத்தில் ஜங்கம் என்னும் பொதுப்பெயரின் கீழ்வந்த உப்பு ஜங்கம் பிரிவினர் நெசவுத் தொழிலில் ஈடுபட்டுள்ளனர். கைத்தறிவழி சேலைகள், துண்டுகள், போர்வைகள், லுங்கிகள், பிற துணி வகைகள் முதலியவற்றை நெய்து வாழும் சமூகத்தவராக மாறியுள்ளனர். இப்போது வேளாண்மையிலும் ஈடுபட்டு வருகின்றனர்.

நாழிமணிக்காரர் என்னும் கண்ட ஜங்கம் சமூகத்தினர் தேனி, மதுரை, திண்டுக்கல் ஒட்டிய பல தென்மாவட்டங்களில் பரவி வாழ்கின்றனர். இவர்கள் வீட்டில் தெலுங்கையும் வெளியில் தமிழையும் பேசுபவர்கள். முன்பெல்லாம் தூய சைவர்களாக இருந்த இவர்கள் வீரசைவ மரபுகளைப் பின்பற்றிப் பூசகர் சமூகத்தவராகவும் இருந்துள்ளனர். ஜங்கம், வீரசைவர், தம்பிரான், சிவாச்சாரியார், வீரசைவப் பண்டாரம், ஆண்டி போன்ற பல பெயர்களில் இவர்கள் அடையாளப்படுத்தப் படுகின்றனர். ஆனால் உண்மையில் இவ்வாறான பெயர்களில் வேறு சாதிப் பிரிவினர்கள் உள்ளனர். அவர்களோடு இவர்களை இணைத்துக்கொள்ளும் முயற்சியாகவே இதனைக் கருதுதல் வேண்டும். கால ஓட்டத்தில் சைவர்களான இவர்கள் அசைவத்தையும் தொழிலில் மாற்றங்களையும் ஏற்றுக் கொண்டுள்ளனர். கண்ட ஜங்கம் எனக்கூடிய நாழிமணிக்காரர் (ஒரு நாழி நெல்லை வாங்கும் மணியைக் கொண்டு செல்பவர்கள்) இன்று தமிழகத்தில் தென் மாவட்டங்களில் நெல்பாட்டுப் பாடியும் சிவனைப் புகழ்ந்து பாடியும் யாசகம் செய்து பிழைக்கின்றனர் (ஓ. முத்தையா 2003).

ஜோகிகள் (Jogi) பன்றி வளர்த்து யாசகம் செய்யும் தெலுங்கு நாடோடிகளில் ஒருவர். பார்வதியின் மார்பகத்தைப் பற்றி அவர்களின் முன்னோர்களில் ஒருவர் தவறுதலாகப் பேசியதால் சபிக்கப்பட்டு இந்நிலைக்கு ஆளானோம் எனக் கூறும் இவர்கள் யாசகம் செய்யும் தொழிலுடன் இன்று பன்றி வளர்த்தும் கூலிவேலை செய்தும்

வேட்டையாடியும் துப்புரவுப் பணி செய்தும் பிழைக்கின்றனர். கல்வியறிவு மிகக்குறைவாக உள்ள நாடோடிகளில் இவர்களும் ஒருவராக உள்ளனர்.

தெலுங்குப் பாம்பாட்டிகள் பாமுலவாரு (Pamulavar) எனப்படு கின்றனர். பாம்பாட்டி எனப்படுவதற்கான சொல்லிது. இவர்கள் பாம்புகளை வைத்து வித்தைகாட்டி யாசகம் பெறுகின்றனர். விலங்குகள் வதைத் தடுப்புச் சட்டத்தினால் இத்தொழிலை வெகுவாகக் குறைத்துக் கொண்டனர். கூலித்தொழிலும் பன்றி வளர்த்தலும் இப்போதைய தொழில்களாக உள்ளன. இவர்களிடமும் கல்வியறிவு மிகக் குறைவாக உள்ளதால் சமூக மாற்றம் வெகுவாக ஏற்படவில்லை.

தாசரிகள் ஆந்திரத்திலும் தமிழகத்தின் பல மாவட்டங்களிலும் பரவிக் காணப்படுகின்றனர். வாழ்க்கையில் ஏற்பட்ட பெருந்துயரிலிருந்து விடுபடுவதற்காகத் தெய்வத்திற்கு நேர்ந்துவிடப்பட்டவர்களே தாசரிகள் (தாசர் – அடிமை). பெரும்பாலும் திருப்பதியில் உள்ள பெருமாளுக்கு நேர்ந்து விடப்படுபவர்கள் அதிகம். திருப்பதியிலும் பிற கோயில்களிலும் இருக்கும் குருக்கள் முத்திரையிட்டுத் தாசரிகளாக அங்கீகரிக்கப்படுகின்றனர். பின்னர்த் தெய்வத்தின் பெயரால் இரந்துண்ணும் வாழ்;க்கையை மேற்கொள்கின்றனர். இவர்கள் பெரும்பாலும் வைணவர்கள். ஒரு சாதியினர் இல்லை. பல சாதியினரும் வேண்டுதலை நிறைவேற்றும் பொருட்டுக் கோயிலில் விடப்பட்டவர்கள் என்பதால் பல சாதியினராக உள்ளனர். ஒருவன் தாசரியாகும்போது அவனுடைய மூத்தமகனும் அதே தொழிலைச் செய்யவேண்டும். மற்ற பிள்ளைகள் வேறு தொழில்களில் ஈடுபடலாம் என்ற மரபுண்டு. தாசரிகள் காலையில் ஹரிகீர்த்தனைகள், பிற பக்திப் பாடல்களைப்பாடி வீடுதோறும் பிச்சை கேட்டுச் செல்வார்கள். தப்பை, சேகண்டி, சங்கு முதலானவை இவர்கள் பயன்படுத்தும் இசைக்கருவி களாகும். சிலர் பூசாரிகளாகப் பணி செய்கின்றனர். சமூக மாற்றத்தின் தாக்கம் ஒருபுறம் காணப்படினும் இன்றும் தாசரிகளாக வாழ்பவர்கள் உள்ளனர்.

யாசகம் செய்யும் நாடோடிகளில் குளுவரும் அடங்குவர். நெல்லை, மதுரை, இராமநாதபுரம், குமரி மாவட்டங்களில் வாழும் தெலுங்கு நாடோடிகளே குளுவர். பொதுமக்கள் இவர்களை ஜோகி, குறவன்களோடு ஒப்பிட்டுக் காண்பர். யாசகத்துடன் பன்றி வளர்த்தலையும் மேற்கொண்டிருந்தனர். இப்போது இளைய தலைமுறையினர் இத்தொழிலை விரும்புவதில்லை. விவசாயக் கூலிகளாக, பிற வேலைகள் செய்பவர்களாக மாறி வருகின்றனர்.

மராட்டிய ஜோசியர்களின் பல பிரிவினர் ஏதாவதோர் இசைக் கருவியுடன் பெரும்பாலும் வீணையின் துணையுடன் கிராம,

நகர்ப்புறங்களில் வருவதுரைக்கும் தொழிலைச் செய்கின்றனர். தென்மாவட்டங்களில் இவர்கள் கணிகர் என்னும் மராட்டியச் சமூகத்தவராக இனங்காணப்படுகின்றனர். தென்மாவட்டங்களில் தங்களை ராவ் என அழைத்துக் கொண்டிருந்த இவர்கள் இப்போது அவ்வாறு அடையாளப் படுத்திக் கொள்வதில்லை. ஆனால் வடமாவட்டங்களில் 'ராவ்' எனும் பட்டம் இன்றும் காணப்படுகிறது. சவான் ராவ், வாஸ்டர் ராவ், தொரக்கர் ராவ், பாங்கோத் ராவ் ஆகிய பிரிவினராகக் காணப்படுகின்றனர். இவர்கள் ஒற்றைக்கம்பி வீணையுடன் தொழில் செய்வதால் வீணை ஜோசியர்கள் எனப்படுவர். இவர்கள் தங்களை 'ஆரிய ஜோசி' என்றும் கூறிக்கொள்வர். தென்மாவட்டங்களில் இவர்கள் 'கணிகர்' எனப்படுகின்றனர். கணிகர்களில் 12 உட்பிரிவுகள் உள்ளன. இப்பிரிவுகளில் ஒருவரான மண்டிகர் மட்டுமே தோல்பாவைக் கூத்து நடத்த மற்ற பதினோரு பிரிவினரும் சோதிடம் கூறி வாழ்க்கை நடத்துகின்றனர் (அ.கா. பெருமாள் 2003: 88).

சாட்டையடிக்காரர் (உறுமுலுவார்) எனப்படுபவர்கள் சாட்டை யடித்துக் கொண்டு யாசகம் செய்பவர்கள். உறுமிக்கார நாயக்கன் எனக் கிராமப் பகுதிகளில் அழைக்கப்படும் தெலுங்கு பேசும் இச்சமூகத்தாரின் பெண்கள் தலையின்மீது ஒரு கூடையை வைத்துக்கொண்டு தோளில் தொங்கிக் கொண்டிருக்கும் உறுமி மேளத்தை அடிப்பார்கள். ஆண்கள் தங்கள் கையில் உள்ள சவுக்கு போன்றுள்ள சாட்டையை வைத்துக்கொண்டு கால்களில் சலங்கைகளைக் கட்டிக் கொண்டு, பெண்கள் இசைக்கும் உறுமி மேளத்திற்கேற்ப ஆட்டமாடிக்கொண்டே சாட்டையால் தங்கள் உடம்பில் மாறிமாறி இரத்தம் வரும்வரை அடித்துக்கொள்வார்கள். சுற்றி வேடிக்கை பார்ப்பவரிடம் அனுதாபத்தை ஏற்படுத்துவார்கள். பின்னர்க் கூடியிருக்கும் மக்களிடம் யாசகம் கேட்பார்கள். பல கிராமங்களில் சிறு குடிசைகளைக் கட்டிக்கொண்டிருந்தாலும் தொழிலின் பொருட்டு ஊர் ஊராகச் சுற்றுகின்றனர் (இ. முத்தையா 2003).

சவரி கட்டுலுவாரு எனப்படும் தெலுங்குச் சமூகத்தார் மனிதர்களின் தலைமயிரைக் கொண்டு சவரிமுடி செய்து விற்பவர்கள். மாடுகளுக்குப் பயன்படும் கம்பளிக்கயிற்றையும் தயார் செய்கின்றனர். தமிழகத்தில் பரவலாகப் பல்வேறு ஊர்களில் நிரந்தரமாகத் தங்கியிருந்தாலும் அரை நாடோடியினராக ஊர்சுற்றிப் பிழைத்து வருகின்றனர். தங்கள் இருப்பிடங்களில் பன்றி வளர்த்தும் சிறு விலங்குகளை வேட்டையாடியும் தவிர்க்கவியலாச் சூழலில் பிச்சையெடுத்தும் வாழ்கின்றனர்.

காட்டிவார் என்னும் தெலுங்கு பேசும் நாடோடிகள் குரங்குகளுக்கு வித்தைகள் கற்றுக்கொடுத்து மக்களிடம் ஆடச்செய்து பிச்சையெடுத்து வருகிறார்கள். இப்போது நிலைமை மாறியுள்ளது. சீப்பு அறுக்கும் தொழிலையும் கொம்பினாலான மயில், கிளி, மரம், பத்தி பீடம் போன்ற அலங்காரப் பொருட்கள் செய்யும் தொழிலையும் செய்கின்றனர். பெண்கள் பிச்சையெடுத்தும், தங்கள் வீடுகளில் பன்றி வளர்த்தும் குடும்பம் நடத்துகின்றனர். கடந்த காலத்தில் நாடோடிகளாக வாழ்ந்த இவர்கள் இன்று அரை நாடோடியினராக வாழ்கின்றனர். சிலர் ஓரிடம் தங்கி வாழ்பவர்களாகவும் உள்ளனர்.

கெடலுவார் என்பவர்கள் பிச்சையெடுத்தும் கழையேறி, சர்க்கஸ் வித்தைகள் செய்துகாட்டியும் வரும் வருவாயைக் கொண்டு குடும்பம் நடத்துகின்றனர். ஆண், பெண் குழந்தைகள் ஊர் ஊராகச் சென்று இத்தொழிலைச் செய்கின்றனர்.

இராஜஸ்தான் குயவர்களாகிய கும்பார்கள் இராஜஸ்தானிலிருந்து தமிழகம் உள்ளிட்ட பிற மாநிலங்களுக்குச் சென்று பொம்மைகள் செய்து அவற்றை விற்றுப் பிழைப்பு நடத்து கின்றனர். ஈரானியர் எனக்கூடிய வட இந்திய நாடோடிகள் (இவர்கள் தங்களை ஈரானிலிருந்து வந்தவர்கள் என்கின்றனர்) கண்ணாடியால் பொருட்களைத் தயாரித்து விற்றுப் பிழைப்பதற்காகத் தமிழகத்தின் பல நகரங்களுக்கும் செல்கின்றனர். பின்னர் ஆண்டின் இறுதியில் பூர்வீகம் சென்று இரண்டு மாதங்கள் தங்கிய பின் மீண்டும் தமிழகம் உள்ளிட்ட தென் மாநிலங்களுக்கு வந்து நாடோடி வாழ்வைத் தொடங்குகின்றனர். இதேபோன்று கூர்க்கா, நேபாளியர் உள்ளிட்ட பல வணிகக் குழுவினரும் வணிக நடோடிகளாகப் பல இடங்களுக்கும் சுற்றித் திரிந்து கம்பளி ஆடைகளை விற்றுத் தொழில் நடத்துகின்றனர்.

தமிழகத்தில் எண்ணற்ற நாடோடிகள் உள்ளனர். இவர்களில் இத்துணைக்கண்டத்தின் பிற மாநிலங்களிலிருந்து தமிழகத்திற்குப் புலம்பெயர்ந்து இங்குக் குடியமர்ந்து வாழும் நாடோடியினரே மிகுதியாக உள்ளனர். தமிழகத்தையே பூர்வீகமாகக் கொண்டுள்ள நாடோடிகள் குறவர், ஆண்டி, பண்டாரம், இடையர் போன்றோர் முதன்மையாக உள்ளனர்.

குறவர்களில் பின்வரும் பெரும் பிரிவினர்கள் உள்ளனர். ஆத்தூர் கீழ்நாட்டுக் குறவர், ஆத்தூர் மேல்நாட்டுக் குறவர், தொப்பக் குறவர், கந்தர்வக் கோட்டைக் குறவர், கூடைக் குறவர், பொன்னைக் குறவர் ஆகியோர் முக்கியமானவர்கள். இவர்களின் உட்பிரிவுகள் மேலும் விரிவானவை. குறவர்களின் ஆதித்தொழில் திருடுதல் என்று ஆங்கிலேய நிருவாக இனவரைவியல் குறிப்புகளில் இடம்பெற்றிருந்தாலும்

(தர்ஸ்டன் – ரங்காச்சாரி, 1909, தொகுதி 3) கூடை முறம் கட்டுதல், மூங்கில் ஈச்சம் கழிகளைக் கொண்டு பல்வேறு புழங்குபொருட்கள் செய்தல், பன்றி பூனை வளர்த்தல், மூலிகை மருத்துவம், கை வைத்தியம் போன்ற பல தொழில்களைச் செய்து வருகின்றனர்.

ஒவ்வொரு சாதிக்குமான குடிப்பிள்ளைகளின் தொழில் முறையில் சில வேறுபாடுகள் காணப்பட்டாலும் அடிப்படையில் புரவலர் – இரவலர் நிலையிலான ஆதரவு தருவோர் – ஆதரவு கேட்போர் உறவே காணப்படுகிறது. கொங்கு வேளாளர்களின் உடல் ஊனமுற்ற குழந்தைகள் கொல்லப்படாமல் அவர்களைப் பேணிக்காத்து வளர்க்கும் பொறுப்பை முடவாண்டிகள் (பேச்சு வழக்கில் மொடவாண்டிகள்) ஏற்று வந்துள்ளனர். கி.பி. 1744– இல் எழுதப்பட்ட முடவாண்டிப் பட்டயம் இதனைக் கூறும் ஆவணமாக உள்ளது (தர்ஸ்டன் – ரங்காச்சாரி 1909). பேரிச் செட்டிகளின் குடிப் பிள்ளைகளான வீரமுஷ்டிகளும் கைக்கோளர்களின் குடிப்பிள்ளைகளான பொன்னம்பலத்தாரும் கோமட்டிகளின் குடிப்பிள்ளைகளான மைலாரிகளும் பத்மசாலேக்களுக்கு இனகமுக்கு பட்ராசு கோணப் பிள்ளிவாண்டுலு, கூனப்பிள்ளை ஆகிய பிரிவினர்களும் மாதிகா, மாலா ஆகியோரின் குடிப்பிள்ளைகள் முறையே மாதிக மாஸ்தி, மால மாஸ்திகளும் இசுலாமியரைச் சார்ந்து வாழும் பக்கீர்களும் அடிப்படையில் தங்கள் ஆண்டை மக்களைச் சார்ந்தே வாழ்கின்றனர். இந்துக்களின் குடிப்பிள்ளைகள் தங்களது ஆதரவுச் சாதியின் தோற்றப் பெருமை, வரலாற்றில் பெற்ற பெருமைகள் போன்றவற்றைப் புகழ்ந்து பாடி ஆதரவு பெறுகின்றனர். (இவர்கள் பற்றிய விரிவான இனவரைவியல் விவரங்களுக்குக் காண்க: பக்தவத்சல பாரதி 2003).

பெரும்பாலான குடிப்பிள்ளைகள் தாங்கள் சார்ந்து வாழக் கூடிய சாதிகளின் பெருமைகளைப் பாடுவதை முக்கியமானதாகக் கொண்டுள்ளனர். இவ்வாறான மரபு திராவிடப்பகுதியில் பரவலாகக் காணப்படுகிறது. கருநாடகத்தில் ஹெலவ (முடவன் என்பது பொருள்) எனப்படுவோர் பெல்லாரி, மைசூர் மாவட்டங்களில் ஊர்களின் வரலாற்றினைப் பேணிக்காத்து வருகின்றனர். தங்கள் கால்களைக் கம்பளியால் போற்றி மறைத்தபடி எருதுகளின் மீது அமர்ந்து ஊர் ஊராகப் பயணம் செய்கிறார்கள். வீடுவீடாகச் சென்று ஒவ்வொரு குடும்பத்தாரின் வரலாற்றையும் அக்குடும்பங்களைச் சார்ந்தோர் போரில் உயிர் துறந்த வீரர்களின் பெயர்களையும் அவர்கள் தொடர்பான செய்திகளையும் கூறுகிறார்கள் (தர்ஸ்டன், ரங்காச்சாரி 1909; நஞ்சுண்டையா, எல். ஏ. கே. ஐயர் 1930).

ஆந்திர நாட்டில் இத்தகைய சமூகத்தார் 'சாதி கீர்த்தலு' (சாதிப் புகழ்பாடுவோர்) என்று கூறப்படுகிறார்கள். பொது வழக்கில் இவர்கள்

'பட்ராசுக்கள்' எனப்படுகிறார்கள். பூணூல் அணியும் இவர்கள் குலப் புகழ் பாடும் தொழிலைச் செய்கின்றனர். ஆந்திர நாட்டின் சத்திரியர்கள், பெருந்தலைவர்கள் ஆகியோரின் புகழ்பாடுவோராகவும் உள்ளனர். இக்காலத்தில் உள்ள தலைவர்களின் தொண்டர்களோடு சேர்ந்துகொண்டும் நாட்டுப்புற, நாடோடிப் பாடல்களைப் பாடிப் பொதுமக்களை மகிழ்வித்தும் ஓரிடத்தில் நிலையாக வாழாமல் சுற்றித்திரியும் வகுப்பினராக உள்ளனர். ஆந்திரத்தில் பல சாதியினருக்குத் தனித்தனியான குடிப்பிள்ளைகளும் உள்ளனர். கால ஓட்டத்தில் இச்சமூகத்தாரிடம் ஏற்பட்டு வரும் சமூக மாற்றத்தால் இன்று நிலைமை மாறி வருகிறது. புதிய தொழில்களில் நாட்டம் செலுத்துகின்றனர்.

பக்கீர்கள் இசுலாமியர்களின் குடிப்பிள்ளைகள் தஞ்சை, காயிதேமில்லத், சேலம் மாவட்டங்களில் பரவலாகவும் பிற இடங்களில் ஆங்காங்கும் காணப்படுகின்றனர். இவர்கள் இசுலாமியர்களிடம் பணம், தானியம், உணவு பெறுகின்றனர். சிலர் இந்துக்களிடம் பணமும் பொருளும் பெறுகின்றனர். இசுலாமியர்களிடம் யாசகம் செய்பவர்களாகவே பெரிதும் அறியப்படுபவர்கள். கல்வியறிவு இவர்களிடம் மிகக் குறைவாகவே உள்ளது.

ஆந்திரப்பிரதேசத்தில் பாண்மரபின் தொடர்ச்சி

ஆந்திரப் பிரதேசத்திலும்கூடக் குடிப்பிள்ளை மரபு உள்ளது. சுபாச்சாரி (2000), புலிகொண்ட சுபாச்சாரி, சுதாகர் ரெட்டி (2008), ஆகிய ஆய்வாளர்கள் ஆண்டைச் சாதிகளைச் சார்ந்து வாழும் முறையை விரிவாக விளக்குகிறார்கள். பின்வரும் பகுதியில் சார்புக்குடியினர் குறித்து அறியலாம்.

பட்ராசு

ஆந்திரப் பிரதேசத்தில் பல்வேறு சாதிகளின் வரலாற்றையும் பெருமைகளையும் பாடுபவர்கள் பட்ராசுக்கள் (Bhatrazu). கருநாடகத்தின் பல பகுதிகளிலும்கூட இவர்கள் இருக்கின்றார்கள். 1891, 1901–ஆம் ஆண்டுகளில் மேற்கொள்ளப்பட்ட மைசூர் மாகாணக் குடிமதிப்பு அறிக்கையில் இவர்களைப் பற்றிப் பின்வருமாறு விரிவாக எழுதப்பெற்றுள்ளது.

தெலுங்கு பேசும் பட்ராசுக்கள் வடசர்க்கார் பகுதியிலிருந்து வந்தவர்களாக இருக்கக் கூடும். பண்டையக் காலத்தில் அரசர்களின் அவையில் குலப்பெருமையைப் பாடுபவர்களாகவும், அரசர்கள், மாவீரர்கள் ஆகியோரின் சிறப்புகளைக் கதைப் பாடலாகப் பாடுவதையும் தொழிலாகக் கொண்டவர்களாகவும் இருந்தனர். ஹைதர் அலி ஓர் இந்து அரசன் இல்லை யென்றாலும் தன் படை

வீரர்களை உற்சாகப்படுத்தி எழுச்சியுறச் செய்வதற்காகப் பட்ராசுக்களைப் பயன்படுத்தினான் என அக்குடிமதிப்பு அறிக்கையில் பதிவு செய்யப்பெற்றுள்ளது (தர்ஸ்டன் – ரங்காச்சாரி 1986, 1: 288).

எப்பொருள் பற்றியதாக இருப்பினும் முன்கூட்டியே தயார் படுத்திக் கொள்ளாமல் செய்யுள் வடிவத்திற்கும் வாழ்த்துப் பாடலுக்கும் இடைப்பட்ட ஒரு கதைப்பாடல் வகையில் வியக்கத்தக்க முறையில் சொல்வன்மையுடன் பாடிப் புகழ் பெற்றிருக்கிறார்கள். இவ்வாறு இருந்த இவர்கள் இன்று 'சாதிக்கீர்த்தலு' (சாதிகளின் புகழைப் பாடுவோர்) என மக்களால் அழைக்கப்படுகின்றனர் என அவ்வறிக்கை கூறுகிறது.

1871 ஆம் ஆண்டுக்கான சென்னை மாநிலக் கணக்கெடுப்பு அறிக்கையில் பட்ராசுக்கள் பற்றி இவ்வாறு சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. "பூணூல் அணியும் சத்திரியர்கள், பெருந்தலைவர்கள் ஆகியோரின் புகழ்பாடுவோராகவும் அவர்கள் அருகில் இருப்பவர்களாகவும் உள்ளனர்". 1891– ஆம் ஆண்டு அறிக்கையில் உள்ள விவரங்களின் படி "குலப் புகழ்பாடும் இவர்கள் தெலுங்கு மாவட்டங்கள் அனைத்திலும் காணப்படுகின்றனர். ஒரு சத்திரியப் பெண்ணுக்கும் வைசியனுக்கும் பிறந்தவர்களாகக் கருதப்படுவதால் இவர்கள் இராசாக்கள் என அழைக்கப்படுகின்றனர்".

மன்னர்களின் வரலாற்றையும் குடும்பங்களின் கால்வழிச் செய்திகளையும் நாடோடிக் கதைகளையும் இவர்கள் நன்கு அறிந்து வைத்துள்ளனர். பல்வேறு சாதிகளுக்கான பழக்க வழக்கங்கள் பற்றி எழும் ஐயங்களை நீக்குபவர்களாகவும் இவர்கள் இருந்துள்ளனர். பட்ராசுக்களின் இரண்டு அகமணச் சமூகப் பிரிவுகளையும் இப்பிரிவுகளில் காணக்கூடிய புறமணக் கட்டுப்பாடுடைய குலப்பிரிவுகளையும் குறித்து 1901–ஆம் ஆண்டு சென்னை மாநிலக் குடிமதிப்பில் டபிள்யூ. பிரான்சிஸ் விரிவாக எழுதியுள்ளார்.

வடஆற்காடு மாவட்டக் கையேட்டில் எச்.எ.ஸ்டூவர்ட் கூறியுள்ளவை வருமாறு, இன்று பட்ராசுக்கள் பயிர்த்தொழில் செய்தும் பல்வேறு சாதியாரின் குலப்பெருமைகளை அச்சாதியாரின் திருமண நிகழ்ச்சிகளின்போதும் பிற சடங்கு சம்பிரதாயங்களின் போதும் பாடியும் வாழ்க்கை நடத்துகின்றனர். ஆந்திராவில் அனந்தப்பூர் மாவட்ட விவரத்தொகுப்பில், "பட்ராசுக்கள் ஊர் பெரு மக்களைப் புகழ்ந்து கவிபாடி ஊர்ஊராகத் திரிந்து அவர்களிடமிருந்து துணி, கூலம், பணம் ஆகியவற்றைப் பரிசாகப் பெற்றுவருகின்றனர்", எனப் பதியப்பட்டுள்ளது. கர்நூல் மாவட்டக் கையேட்டில் உள்ள விவரப்படி "உயர்சாதியினர் திருமண நிகழ்ச்சிகளின்போது ஒரு குறிப்பிட்ட தொகையினைப் பட்ராசுக்களுக்குத் தரவேண்டும்".

பட்ராசுக்கள் அக்காலத்தில் 'ஸ்தொட்ரியம்', 'இனாம்' இரண்டையும் பெற்றுள்ளனர். ஸ்தொட்ரியம் என்பது வேதங்கள் அல்லது கல்வியில் சிறந்தவர்களுக்குத் தரப்படும் நிலக்கொடை ஆகும். இனாம் என்பது வரி செலுத்தாமல் அனுபவித்துக் கொள்கிற நிலமாகும் (மேலது: 291).

கடந்த காலங்களில் காபு, கம்மர், வெலமர் போன்ற நிலவுடைமை கொண்ட உயர்; சாதியாரின் திருமணங்களில் பட்ராசுக்கள் பங்கு பெற்றுப் பல்வேறு பணிகளைச் செய்துள்ளனர் (மேலது: 288–96).

மணமகனுக்கு அலங்காரம் செய்தல், சமயச் சின்னங்களை அணிவித்தல், மணச் சடங்குகளில் உதவிகள் செய்தல் போன்ற பணிகளைப் பட்ராசுக்கள் செய்துவந்தனர். மண நிகழ்ச்சிகளின்போது இராமாயணம், மகாபாரதம் முதலியவற்றிலிருந்து சில பாடல்களைப் பாடுவதோடு பிராமணர்களையும் மணமக்களின் குடும்பத்தாரையும் புகழ்ந்து பாடுவார்கள். ஒரு காபுவின் திருமணத்தி;ல் பட்ராசுக்கள் பாடிய பாடலின் கருத்து வருமாறு: "அன்ன வெம ரெட்டி மலைபோலப் பணம் குவித்தார். தன் தம்பி பின்ன பிரம்ம ரெட்டியோடு சேர்ந்து அக்ரகவரங்கள் கட்டினார். கொன்னே புத்த ரெட்டி இராமாயணம் பிரசங்கம் செய்யச் செலவு செய்தார். மக்கள் அதனைக் கேட்டுப் பயன் பெற்றார்கள். பண்டமல்ல ரெட்டி குளங்கள் பல வெட்டினார். அவர்கள் பரம்பரையில் வந்த நீங்கள் நல்ல செல்வத்தோடு தான தர்மங்கள் செய்கிறீர்கள்" (மேலது: 292).

கம்மர்களின் வீட்டு நிகழ்வு ஒன்றில் பாடப்பெற்ற பாடலின் பொருள் வருமாறு: "எழுபத்தேழு பிள்ளைகளில் பொப்பிலி நரசிம்மன் பெரும் வீரனாய் இருந்தான். அவனுடைய கம்மலைத் (ஓர் அணி) தேடிச் சென்றபோது கெட்ட சொற்களைப் பேசாமல் போகும்படிக் கூறினர். ஓடி மறைந்தவர்கள் வெலமர். அதனைத் தேடிக் கண்டவர்கள் கம்மர்" (மேலது: 292).

பொது மக்கள் பட்ராசுக்களைப் பட், பட்ராசு, பட்ராஜ், பாடொ, கணிராசு, கன்னாஜிபாட், பதிகராசு, மாகதர் போன்ற பல்வேறு பெயர்களால் அழைக்கின்றனர். ரரி என்பது இவர்கள் சாதிக்கான பொதுப்பெயராகஉள்ளது. பட் என்பது இவர்களுக்கான வழக்கமான பட்டப் பெயராக உள்ளது. சில நேரங்களில் அதனுடன் 'ராசு' அல்லது 'மூர்த்தி' என்பதையும் இணைத்துக் கொள்கிறார்கள் (ராமி ரெட்டி 2003: 339–342).

பட்ராசுக்கள் உண்மையில் வடபுலத்து மக்கள் என்கிறார் ஹெய்மண்டார்ஃப் (1979: 162). வாரங்கல் காகித்ய வம்ச அரசராகிய பிரதாபருத்ரர் பட்ராசுக்களைத் தமது தேசத்திற்கு வரவழைத்தார். இதன் பின் ஆந்திராவில் இவரது ஆட்சி வலுவிழந்த காலத்தில்

பட்ராசுக்கள் தென்னிந்தியாவின் பிற மாகாணங்களுக்கும் பரவிப் புதிய ஜமீன்களையும் நிலக்கிழார்களையும் புரவலர்களாக ஏற்கத் தொடங்கினார்கள் என்கிறார் ஹெய்மண்டார்ஃப் (மேலது: 162).

ஜங்கம்

ஆந்திரப் பிரசேதத்தில் 'ஜங்கம்' (Jangam) சமூகத்தார் பல்வேறு பெயர்களில் அழைக்கப்படுகின்றனர். ஜங்கம், ஜங்கம தேவரலு, ஜங்கலு, ஜங்கமய்யாலு போன்ற பெயர்கள் முக்கியமானவை. தெலுங்கானாப் பகுதியில் இவர்கள் வீரசைவ பிராமணன், அப்ராக்கிருத பிராமணன், அய்யனோர்லு, கஞ்சலு போன்ற பெயர்களிலும் அழைக்கப்படுவதுண்டு. இவர்கள் ஆச்சர்யா, சுவாமி, மூர்த்தி, பண்டித், சாஸ்திரி போன்ற பட்டப் பெயராலும் சுருக்கமாக அழைக்கப்படுவதுண்டு. பெரும்பாலும் பெயருக்குப் பின்னால் "தேவரு" அல்லது "ஐயா" எனும் மரியாதைக்குரிய விகுதிகளைச் சேர்த்துக் கொள்வதுண்டு (சுதாகர் ரெட்டி 2003: 734–739).

ஜங்கம் எனும் வடசொல்லுக்கு "இயங்குதல்" (motion) என்பது பொருள். சிவனுக்குரிய புனிதமான காளையிலிருந்து தோன்றியதாக இவர்களின் பு+ர்வீகக் கதை கூறுகிறது. "ஜங்கம லிங்காயத்" என்பதுதான் இச்சமூகத்தாருக்குரிய பெயராகும் எனத் தர்ஸ்டனும் ரங்காச்சாரியும் கூறுகின்றனர் (1909). லிங்காயத்துகளும் ஜங்கமர்களும் சைவர்கள். 1901 மக்கள் தொகை அறிக்கையில் இவர்கள் லிங்காயத்துக்களுக்கான குருக்கள் (priest) எனக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளனர் (தர்ஸ்டன் ரூ ரங்காச்சாரி 1987, 2: 585). ஆனால் ஆந்திராவில் பரவிக் காணப்படுகின்ற ஜங்கம் அங்கு லிங்காயத்துகள் இல்லை என்பதால் வேறு தொழில்கள் செய்கின்றனர்.

பேட ஜங்கம் அல்லது புடகா ஜங்கம் என்பவர்கள் கிருஷ்ணா, குண்டூர், சித்தூர், கடப்பா, கம்மம் உள்ளிட்ட இன்னும் சில மாவட்டங்களில் காணப்படுகின்றனர். விசாகப்பட்டினம் மாவட்டத்தில் உள்ள சவர ஜங்கம் சவுரி முடி எனக்கூடிய செயற்கையான கூந்தல் மயிர் செய்து விற்கின்றனர். நெல்லூர், சித்தூர் உள்ளிட்ட சில மாவட்டங்களில் ஊர் சுற்றும் மந்துல ஜங்கம் (மருந்து விற்கும் ஜங்கம்) மூலிகை மருந்துகளைத் தயாரித்து விற்றுப் பிழைக்கின்றனர்.

பெரும்பாலும் ஜங்கம் என்போர் சமயத்தின் பெயரால் இரந்துண்ணும் வகையிலேயே உள்ளனர். காவி உடைகட்டிக் கொண்டு கழுத்தில் சிவனின் அடையாளமாகிய லிங்கத்தை மாட்டிக்கொண்டு ருத்ராக்ஷ மாலையை அணிந்துகொண்டு தலைப்பாகை, காதில் வளையம், கையில் வளையம் ஆகியவற்றையும்

போட்டுக்கொண்டு இருப்பார்கள். இவ்வகையில் பாரம்பரியமாக உடை உடுத்தும் முறை இன்று குறைந்துவிட்டாலும் விழாக் காலங்களின்போது ஆபரணங்களை அணிவதுண்டு.

இவர்களில் பூசல் அல்லது பகட ஜங்கமத்தார் ஊசி, பாசி, மணி, வளையல், சீப்பு, கண்ணாடி, பொட்டு, மை, சாந்து உள்ளிட்ட பெண்களுக்கான அலங்காரப் பொருட்கள் பலவற்றையும் விற்கின்றனர். சுருக்கு ஜங்கமத்தார் விவசாயக் கூலிகளாக வேலை செய்கின்றனர். மீன்பிடித்தும், சிறிய விலங்குகளைப் பிடித்தும் அடித்தும் சமைத்துண்பார்கள். இவர்களில் 'பு+சலு ஜங்கம்', 'சுருக்கு ஜங்கம்', 'மொந்து ஜங்கம்', 'மால ஜங்கம்' போன்ற இன்னும் சில பிரிவினர்களும் உள்ளனர். இப்பிரிவினர்கள் அனைவருமே அகமணச் சமூகத்தவராக (enodgamous communities) உள்ளனர். இவர்களுக்குள் பெண் கொடுத்தல் பெறுதல் கிடையாது. தனித்தனிச் சமூகத்தாராகக் காணப்பெறுகின்றனர் (மேலது: 737) .

ஜங்கம் எனும் சொல் ஜன + அங்கம் எனும் சொற்களின் கூட்டாகும். இதன் பொருள் லிங்கக் குறியீடு என்பதாகும். ஜங்கம் எனும் சொல்லின் முன்பு இருக்கின்ற முன்னொட்டுகள் வெவ்வேறு பொருள் குறித்தவையாகும். முலக ஜங்கம் எனும் தொடரில் 'முலக' எனும் சொல் எதற்கும் பலனற்ற, பயிர்களைப் பாதிக்கின்ற களையாக வளரும் வீணான புற்களாகும். அதுபோல இம்மக்கள் எதற்கும் பயன்படாதவர்கள் எனும் பொருளில் இச்சொல் இவர்களின் பெயருக்கு முன்னால் வைக்கப்பெற்றது. இது மற்ற சமூகத்தார் இவர்களுக்கு இட்ட பெயராகும்.

சுருக்கு ஜங்கம் எனும் பெயரிலுள்ள சுருக்கு என்பது விரைந்து செயல்படுதல் எனும் பொருளைச் சுட்டுகிறது. பாக்க நாடு என்பது கர்நூல் மாவட்டத்திலுள்ள வரலாற்று முக்கியத்துவமுள்ள ஓர் இடமாகும். பாக்கு எனும் சொல் போக்க என்பதற்காகக் கால ஓட்டத்தில் ஒலி மாற்றமடைந்து பொருண்மை மாற்றத்தையும் அடைந்துவிட்டது. இவர்கள் ஒரு காலத்தில் கர்நாடகத்திலிருந்து ஆந்திரத்திற்குக் குடிபெயர்ந்து விட்டதாகவும் ஒரு கதை வழக்கிலுள்ளது. நரிக்குறவர்கள் நரிபிடித்துப் பிழைப்பதுபோல நக்க ஜங்கம் எனும் பிரிவினர் நரி, பூனைகள் உள்ளிட்ட பலவகை விலங்குகளைப் பிடித்து உண்பதால் இவர்கள் 'நக்க ஜங்கம்' எனப் பெயர் பெற்றனர். இவ்வாறாக ஒவ்வொரு பிரிவினரும் அவர்கள் செய்யும் தொழிலாலும் வேறுசில காரணங்களாலும் தனித்தனியாக அகமணச் சமூகத்தாராகப் பிரிந்துவிட்டனர்.

ஜங்கம மக்களிடம் 'மேனரிகம்' (menarikam) எனக்கூடிய முறை மக்களை மணக்கும் முறை உள்ளது. தாய்மாமன் மகள்,

அத்தை மகள், அக்கா மகள் ஆகியோரை மணக்கும் முறை தென்னிந்தியச் சமூகங்களுக்குரியது. இதனைத் தெலுங்கு மக்கள் மேனரிகம் என்றழைக்கின்றனர். பெண்கள் 'மருமனூவு' முறையில் மறுமணம் செய்து கொள்கிறார்கள். சுமங்கலிப் பெண்கள் (முத்தைடுவு) சமூகத்தில் குறிப்பாகச் சடங்கு சம்பிரதாயங்களில் முக்கியத்துவம் பெறுவதைக் காண முடிகிறது (மேலது: 736).

ஆந்திரப் பிரதேசத்தில் மேற்கூறிய அனைத்துப் பிரிவுகளையும் சேர்ந்த நாடோடிச் சமூகத்தார் 'பிற்பட்ட வகுப்பார்' (backward class) பிரிவில் சேர்க்கப்பட்டுள்ளனர்.

பிச்சி குண்ட்ல

ஆந்திரப் பிரதேசத்தில் ஊர் சுற்றித்திரியும் பாண் சமூகத்தவரில் பிச்சி குண்ட்ல (Pichiguntla) ஒரு முக்கியமான சமூகத்தினர் ஆவார்கள். கம்மா, காபு (ரெட்டி), கொல்லா ஆகிய சாதியாருக்கு வம்ச வரலாறு சொல்லும் தொழிலே இவர்களுக்கு முதன்மையானது. பாட்டியற்றிப் புகழ்பாடுதல், வட்டார வரலாற்றைப் பாடுதல், வம்ச வரலாறு கூறுதல், மூலிகை மருந்து வழி வைத்தியம் செய்தல் போன்ற தொழில்களைச் செய்து பிழைக்கின்றனர். இவர்களுக்குப் பல்வேறு பெயர்கள் உள்ளன. வர்தனகாபு, கண்டவாரு, பிச்சிகுண்டா, பிச்சிகுண்ட்லோலு, பிச்சி குண்ட்லவாண்டுலு என்பன முக்கியமானவை. ஆந்திரப் பிரதேச அரசு இம்மக்களின் நீண்டகாலக் கோரிக்கையை ஏற்று இவர்களை 'வம்சராஜ்' என்று பெயர் மாற்றம் செய்திருக்கிறது.

இனப்பெயர்கள் (ethnonyms) பல்வேறு நோக்கு நிலைகளில் தோன்றி வழக்கத்திற்கு வருவதைப் பிச்சி குண்ட்ல சமூகத்தைக் கொண்டும் ஆராயலாம். ஒவ்வொரு சமூகமும் தன்னுடைய பெயரை எவ்வாறு அழைக்க விரும்புகிறது என்பதும், இச்சமூகத்தைச் சுற்றி வாழும் மற்றவர்கள் அவர்களை எவ்வாறு அழைக்கின்றனர் என்பதும் வட்டாரவியல், இனவரைவியல் (ethnography) ஆய்வுகளில் முக்கியமானவையாகும். இனப்பெயர்கள் பல்வேறு காரணங்களை முன்வைத்து உருவாக்கப்படுகின்றன. பிச்சிகுண்ட்ல சமூகத்தார் கால அளவிலும் பிரதேச அளவிலும் நீண்ட நெடிய மரபோடு இணைந்து வந்துள்ளதால் இவர்கள் பல்வேறு பெயர்களுடன் அழைக்கப் படுவதைக் காணமுடிகிறது.

'பிச்சி' என்பதற்கு மனநலம் குன்றியவர் என்பது பொருள். 'குண்டி' என்பதற்கு நொண்டி என்பது பொருள். மனநலம் குன்றிய ஒருவருக்கும் நொண்டியாக இருந்த ஒருவருக்கும் பிறந்தவர்களே பிச்சிகுண்டல என்பது இவர்களின் இனத் தோற்றம் பற்றிய

வாய்மொழிக் கதை (தர்ஸ்டன் & ரங்காச்சாரி 2003, 6: 195–196, 213–14, 7: 205). இவர்கள் தங்கள் ஆண்டைகளின் வம்ச வரலாற்றைச் சொல்லும்போது வெண்கல மணியடித்துப் பாடுவதால் ‘குண்டலாரு’ (மணியடிப்பவர்கள்) என்றும் அழைக்கப்படுகிறார்கள். காபுகளின் வீடுகளுக்கு ஆண்டுதோறும் தவறாமல் சென்று ‘வர்தனம்’ செய்து அவர்களுடைய வம்ச வரலாற்றைக் கூறுவதால் அவர்கள் ‘வர்தனகாபு’ என்றும் மக்களால் அழைக்கப்படுகிறார்கள் (இராமச்சந்திரய்யா 2003: 1435–1439). தமிழகத்தில் இவர்கள் கம்பளத்து நாக்கர், கொண்டா ரெட்டி ஆகிய சாதியாருக்குக் குடிப் பிள்ளைகளாக உள்ளனர்.

இவர்களின் தோற்றத் தொன்மம் மேலுமிரண்டு கதைகளைக் கூறுகிறது. ஆதியில் விஷ்ணு லட்சுமி, பிரம்மன் சரஸ்வதி, சிவன் பார்வதி ஆகியோரின் திருமணங்களின்போது கோத்திர வரலாற்றைக் கூறுபவர்கள் எளிதில் கிடைக்கவில்லை. இதனால் களிமண்ணால் ஓர் உடலையும் அதற்கு ஊனமுற்ற கால்கள் இரண்டையும் வைத்து ஒரு பொம்மையை இறைவன் உருவாக்கினான். இந்தப் பொம்மை மனிதன் தெய்வத் தம்பதியினருக்குரிய சாந்தி முகூர்த்தத்தின்போது வம்ச, குல வரலாறுகளைச் சொல்லிச் சடங்கு நிகழ உதவினான். இதற்குச் சன்மானமாக நிறையப் பரிசுகளை இறைவனிடமிருந்து பெற்றுக்கொண்டு அவன் திரும்பினான். இந்தப் பொம்மை மனிதனின் வம்சாவழியினரே இன்றைய பிச்சுகுண்டலவாரு என்பது ஒரு தொன்மமாகும்.

இன்னொரு தொன்மமானது இவர்களுடைய இனத் தோற்றத்திற்கும் செய்யும் தொழிலுக்கும் காரணத்தைக் கற்பிக்கக் கூடியதாக உள்ளது. இச் சமூகத்துப் பெண்கள் ஏழு பேர் திருமணமாகிப் பல ஆண்டுகளாகியும் குழந்தைப் பேறில்லாமல் ஆற்றொணாத் துன்பப்பட்டுக் கொண்டிருந்தனர். தங்களுக்கு வாரிசுகள் வேண்டுமெனச் சிவபெருமானிடம் மன்றாடினார்கள். இறுதியில் ஓர் ஊனமுற்ற குழந்தை பிறந்தது. பின்னர் சிலகாலம் கழித்து இறைவனின் அருளால் அயோனிய முறையில் (கணவன் மனைவி தாம்பத்தியமில்லாமல் குழந்தை பிறப்பது) இந்த ஏழு பெண்களும் கர்ப்பமுற்று ஏழு பெண் குழந்தைகளைப் பெற்றனர். இந்த ஏழு குழந்தைகளையும் அந்த ஊனமுற்ற ஆண்மகனுக்கு மணம் செய்து கொடுத்தார்கள்.

திருமணத்திற்குப் பின் தொழில்செய்து குடும்பத்தாரைக் காப்பாற்றுவதற்கு இறைவன் அவனுக்குச் சங்கு, மணி, எருது, கஜசூலம் போன்ற கருவிகளைக் கொடுத்தார். அன்று முதல் எருதின்மேல் உட்கார்ந்து கையில் சூலத்தைப் பிடித்துக்கொண்டு

மணியடித்து ஒவ்வோர் ஆண்டை வீட்டின் முன்பும் நின்று குல வரலாறு பாடுவது வழக்கமாகிவிட்டது. இந்தத் தொன்மை மூதாதையரின் (mythical ancestor) வழிவந்தவர்களே பிச்சிக்குண்ட்ல என்பது வாய்மொழி வழக்காகக் கூறப்படுகிறது. காபு, கொல்லா சாதியினரின் கலப்பாகப் பிறந்தவர்களே பிச்சிக்குண்ட்ல என்பது மற்றொரு வழக்காக உள்ளது (ஹாசன் 1920). இவர்கள் கண்ட (மணி), பண்டுல, புர்ர ஆகிய மூன்று கிளைச் சமூகத்தவராகப் பிரிந்து காணப்படுகின்றனர். ஒவ்வொரு கிளையும் மேலும் பல கோத்திரங்களாகவும், ஒவ்வொரு கோத்திரமும் பல்வேறு இண்டி பேர் (வீட்டுப் பெயர்கள்) கொண்ட சிறுகுழுக்களாகவும் வகைப்படுகின்றனர்.

பிச்சிக்குண்டல ஆண்கள் தொழிலுக்குக் கிளம்பும்போது பக்தி நெறியுடன் தோற்றமளிக்கின்றனர். நெற்றியில் நாமமிட்டுக் கொண்டோ, விபூதி பூசிக்கொண்டோ செல்வார்கள். இவர்களில் விஷ்ணுவை வழிபடுபவர்கள், சிவனை வழிபடுபவர்கள் என இரண்டு வகையினரும் காணப்படுகின்றனர். கம்மா, காபு (ரெட்டி), கொல்லா சாதியினருக்கு வமிச வரலாறு கூறுவதே இவர்களின் முதன்மைத் தொழிலாகும். மேலும் மூலிகை மருந்து கொடுக்கும் வைத்தியராகவும் செயல்படுகின்றனர். ஆண், பெண் இருபாலரும் பாடுவதில் வல்லவர்கள். புர்ரகதலு (புர்ர கதைகள்) எனக்கூடிய கதை வகையினை எடுத்துரைப்பதில் புகழ்பெற்றவர்கள். இக்கதைகள் வரலாறு, சமயம், புராணம், வட்டாரம், தேசம் சார்ந்தவையாக உள்ளன. இவர்கள் சொல்லும் கதைகளைப் பெரியவர்களும் சிறியவர்களும் மணிக்கணக்கில் கேட்பார்கள். அவ்வளவு ஈர்ப்புடையவையாக அவை இருக்கும்.

பிச்சிக்குண்ட்ல மக்கள் பாரம்பரியமாகப் பின்பற்றி வந்த இரவலர் வாழ்க்கையை இப்போது பெரிதும் நம்பவில்லை. திருவிழாக்கள், சந்தைகள் பிற முக்கியமான நிகழ்வுகள் முதலானவற்றின் போது மக்களிடம் கதை சொல்லியும் பாடல் பாடியும் யாசகம் செய்கின்றனர். இப்போது கூலிவேலைகளில் பெரிதும் ஈடுபடுகின்றனர். மரபுத் தொழிலை விட்டுவிடவில்லை என்றாலும் அதனை முழுமையாக நம்பியிருக்கவில்லை என்பதே இன்றைய நிலையாக உள்ளது.

வீரமுஷ்டி

ஆந்திரப் பிரதேசத்தில் ஆரிய வைசியர்களிடமிருந்து (பேரிச் செட்டி) இரந்து வாழும் பாண் சமூகத்தவரே வீரமுஷ்டிகள் (Veera Musti) இவர்கள் ‘நெட்டிக் கோட்டல’ என்றும் ‘பத்ரபாட்’ என்றும் அழைக்கப்படுகின்றனர். ‘சவரமலு’ எனக்கூடிய சவரிமயிர் (போலியான கூந்தல் தயாரித்தல்) தயாரிப்பதால் சவரலவாண்ட்லு

என்றும்கூட அழைக்கப்படுவதுண்டு. எனினும் வீரமுஷ்டி எனும் இவர்கள் பெயரில் இடம்பெறும் 'வீர' என்பதற்கு வீரன் என்றும் 'முஷ்டி' என்றால் விரல்கள் ஒரு சேர இறுக்கமாக மூடப்பட்ட கையையுடையவர்கள் (கைமுட்டி) என்றும் பொருள்படும். வீரமுஷ்டிகளின் முன்னோர்கள் வீர விளையாட்டுகளிலும் போர்க்கலையிலும் பரிசில் பெறுவதிலும் நாட்டங் கொண்டிருந்தனர். அண்மைக்காலம்வரை இவர்கள் இரந்துண்ணும் தொழிலையே பெரிதும் செய்து கொண்டிருந்ததால் நெட்டிக் கோட்டல என்றும் அழைக்கப்பட்டனர் (யாசின் சாகிப் 2003: 1881–1885).

வீரமுஷ்டியினர் தங்களின் இனத் தோற்றத்தைச் சிவபெருமானின் மகனாகிய வீரபத்திரனோடு (வீரபட்டுலு) தொடர்புபடுத்துகிறார்கள். இன்னொரு தோற்றத் தொன்ம மானது கோமட்டிச் சாதியோடு தொடர்புடையதாக உள்ளது. கன்யாக பரமேஸ்வரி புராணத்தில் உள்ள கதையின்படி கிழக்குச் சாளுக்கிய மன்னன் விஷ்ணு பர்தனா என்பவன் வசவம்பா (கன்யகம்மா அல்லது கன்யாக பரமேஸ்வரி) எனும் அழகிய கோமட்டிப் பெண் மீது காதல் கொண்டான். பெண் கேட்டு மணம்முடிக்க இசைவு கிடைக்காததால் இப்பெண்ணைத் திருமணம் செய்வதற்காகப் பெரும் படைபலத்துடன் வீரமுஷ்டிகளின் ஆடல், பாடல் குழுவுடன் வந்து கொண்டிருந்தான். அப்போது கோமட்டிமார்கள் வீரமுஷ்டிகளிடம் ஒரு கோரிக்கை வைத்து உதவும்படி வேண்டினார்கள். விஷ்ணுவர்தன் தங்கள் இடத்தை விரைந்துவந்து சேராதபடி வீர விளையாட்டுகளையும் ஆடல், பாடல்களையும் செய்து காண்பித்துக் காலம் தாழ்த்துமாறும் அதற்குள் தாங்கள் அக்கினிக் குண்டத்தில் விழுந்து உயிரை மாய்த்துக் கொள்வதாகவும் சொன்னார்கள். இந்த உதவிக்காகப் பூசணிக்காய் அளவுள்ள பெரிய தங்கக்கட்டியினைக் கொடுப்பதாகக் கன்யகம்மா வாக்குக் கொடுத்தாள். இன்றும் கூறப்படும் வாய்மொழி வழக்கின்படி வீரமுஷ்டிகளின் தொல் மூதாதையர்கள் அத்தகைய பொன் உருண்டையைப் பெற்றார்களாம். ஆனால் கோமட்டிகள் சூழ்ச்சிசெய்து அதனைத் தங்கள் வசம் வைத்துக்கொண்டார்களாம் மேலது: 1882).

1970–களில் ஆந்திரப் பிரதேசத்தில் அமைக்கப்பட்ட பிற்பட்ட வகுப்பாருக்கான குழு (BackwardClasses Commission) எடுத்த குடிமதிப்பின்படி அக்காலத்தில் வீரமுஷ்டிகளின் எண்ணிக்கை 18,069 ஆகும்.

இன்றும் ஆந்திராவின் பல்வேறு பகுதிகளிலும் காணக்கூடிய வீரமுஷ்டிகள், பேரிச் செட்டி (ஆரிய வைசியர்), தேவாங்கர், கர்ணிபக்துலு, பலிஜா போன்ற சாதியாரை ஆண்டைகளாகக் கொண்டு ஆண்டுதோறும் அவர்களின் வீடுகளுக்குச் சென்று பணம்,

பொருள், உணவு தானியங்களைப் பெற்று வாழ்கின்றனர். தொழிலுக்குக் கிளம்பும்போது பெண்கள் வீரபத்திரசாமியையும் கன்னிகா பரமேஸ்வரியையும் சாமி முடிச்சு அல்லது சாமிச் பெட்டியில் வைத்து உடன் எடுத்துச்செல்வார்கள். தெலுங்கைத் தாய்மொழியாகக் கொண்டிருந் தாலும் இவர்கள் வாழும் மாநிலத்திற்கேற்ப இந்தி, உருது, தமிழ், கன்னடம் அறிந்தவர்களாக உள்ளனர். இந்து மதத்தைச் சேர்ந்த வீரமுஷ்டிகள் நெற்றியில் விபூதி பசிக் கொள்வார்கள். லிங்காயத்துக்கு மரிய வீரமுஷ்டியினர் லிங்கம் அணிகின்றனர் (மேலது 1881).

ருன்ஜலவாள்ளு

ஆந்திர விஸ்வ பிராமணர்களின் குடிப்பிள்ளைகளாக விளங்குபவர்களே ருன்ஜலவாள்ளு அல்லது ரௌன்ஜலவாள்ளு. இவர்கள் பொதுவாக 'ஜங்கம்' என்றே அழைக்கப்படுவார்கள். 'ரௌன்ஜல ஜங்கம்' என்றும் கூறப்படுவார்கள். இவர்களின் தொன்மக் கதை வருமாறு: நாகார்ஜுனகிரியில் ரௌன்ஜரா க்ஷாச எனும் அரக்கன் இருந்தான். அவன் நீண்ட காலமாகத் தேவர்களுக்குத் தொல்லைகள் கொடுத்து வந்ததால் இறுதியில் அதற்கு முடிவுகட்டும் வகையில் அவ்வரக்கனை விஸ்வகர்மா கொன்றுவிட்டார். 'ரௌஞ்ச' எனக்கூடிய ஓர் இசைக் கருவியை அந்த அரக்கனின் உடலிலிருந்து உருவாக்கினார். அரக்கனின் நெற்றியிலிருந்து விழுந்த ஒரு துளி வியர்வை சாம்பலாகி அது பின்னால் ரௌஞ்ச எனும் இசைக் கருவியை இசைக்கும் ஓர் இசைவாணனாக உருப்பெற்றது (ரவி 2003: 1649–1652).

கடவுள் விஸ்வகர்மாவின் வழித்தோன்றலாக அவர்கள் பெயரிலேயே வாழ்வதாகக் கூறுகின்றனர். ருன்ஜலவாள்ளு விஸ்வகர்மாக்களிடமிருந்து மட்டும் வெகுமதி பெறுபவர்களாக, இரந்து வாழ்பவர்களாக உள்ளனர்.

இன்னொரு தொன்மத்தின்படி விஸ்வகர்மா அல்லது விஸ்வ பிராமணன் சமூகத்தார் தங்கள் வாழ்வில் ஸ்னான, சந்தியா, ஜபம், ஹோமம், சாத்யம், பித்ரு தர்ப்பணம், அதித்தி, தேவபூஜை ஆகிய அஷ்டகர்மங்களைச் செய்ய வேண்டியவர் களாக உள்ளனர். இந்த அஷ்டகர்மங்களில் ஒன்றாகிய அதீத கர்மத்தைச் செய்வதற்கு நினைவு தெரியாத காலத்திலிருந்தே விஸ்வ பிராமணர்கள் ருன்ஜலவாள்ளுவை அதீதர்களாக (விருந்தினர்கள்) ஏற்றுக்கொண்டனர் (மேலது: 1649).

பன்னெடுங்காலமாக ருன்ஜலவாள்ளு சிரிகாகுளம் மாவட்டத்தில் அம்போலு, ஆதவரம் ஆகிய இரண்டு கிராமங்களில் பூர்வீகமாக

வாழ்ந்து வந்தனர். தெலுங்கு இவர்களின் தாய்மொழியாகும். யாசகம் பெறுவதற்குச் செல்லும்போது அவர்கள் கொண்டு செல்லும் ரௌஞ்ச இசைக் கருவியே ருன்ஜலவாள்ளுவை அடையாளம் காட்டுகிறது.

இவர்களின் பாரம்பரியத் தொழில் விஸ்வகர்மாக்களிட மிருந்து யாசகம் பெறுவதுதான். ரௌஞ்ச இசைக்கருவியுடன் கதைகளை எடுத்துரைப்பதில் இவர்கள் வல்லவர்கள். பெரும்பாலும் பாகவதம், பார்வதி பரமேஸ்வரலு கல்யாணம், பிரமகரி சரித்திரா போன்ற புராணங்களை அடிப்படையாகக் கொண்ட கதைகளையே இவர்கள் விரும்பி விஸ்வபிராமணர் களிடம் சொல்வார்கள். இதற்குக் கைம்மாறாக விஸ்வகர்மா ஆண்டைகளிடமிருந்து அவர்களின் தகுதி நிலைகளுக் கேற்பப் பணம், பொருள், துணிமணி உள்ளிட்ட பலவற்றைப் பெற்றுக் கொள்வார்கள். மேலும் இவர்கள் விஸ்வகர்மாக்களின் இல்லத் திருமண நிகழ்ச்சிகளில் இசை ஊழியமும் செய்கிறார்கள். இப்போது தையல்காரர்களாகவும் கூலித்தொழிலாளிகளாகவும் வேலை செய்யத் தொடங்கிவிட்டனர். எனினும் தங்களின் மரபான தொழிலை முழுவதுமாகக் கைவிடவில்லை எனலாம் (மேலது: 1651).

சகுனபட்சி

பனங்காடை எனப்படும் ஒருவகைப் பறவையின் இறகுகளைப் பழங்காலத்தில் தலையில் கட்டிக்கொண்டு ஊர் ஊராகச் சுற்றிய இரவலர் வகுப்பாரே சகுனபட்சிகள் (Sakuna pakshi) ஆவார்கள்.

இவர்கள் ஆதியில் கோதாவரி மாவட்டத்தில் உள்ள பொத்தாபுரத்திலிருந்து விசாகப்பட்டினம் வந்து குடியேறிய தெலுங்குச் சமூகத்தார் ஆவர். இவர்களின் இடப்பெயர்ச்சிக் கதைகளில் (migration tales) இக்கருத்து தெளிவுறப் பதிவுபெற்றுள்ளது.

சி.ஹயவதனராவ் தரும் குறிப்புகளின்படி இவர்கள் பாலகும்ம எனப்படும் பறவையின் (இது பனங்காடைப் பறவை போன்றதாகலாம் – Indian Roller/Blue Jay/Coracius India) இறகுகளைச் சேர்த்துத் தலையில் கட்டிக்கொண்டு இரவலுக்குச் சென்றதால் சகுனபட்சி எனப் பெயர் பெற்றார்கள். இப் பறவையானது வரவிருக்கும் நன்மை தீமைகளை முன்கூட்டியே அறிவிக்கும் திறன் கொண்டதாகும்.

பாலகும்மப் பறவையானது சிவனுக்கு உகந்த பறவையாகும். சிவன் இப்பறவையின் உருவத்தை ஏற்றுக்கொண்டவர். கொல்கத்தாவில் ஆண்டுதோறும் சிறப்புடன் நடைபெறும் துர்க்கை பூசை முடிந்த பின்னர்த் துர்க்கையின் உருவத்தை ஆற்றில் விடும்போது பக்தர்கள் இப்பறவைகளில் ஒன்றை வாங்கிவைத்திருந்து மிகவும் அன்புடன் பறக்க விடுவார்கள். தென்னிந்தியாவிலும் தசராவின்போது இப்பறவையைப் பார்ப்பது புண்ணியம் தருவதாகும்

எனும் நம்பிக்கை நிலவுகிறது. முன்கூட்டியே விலைகொடுத்து வாங்கி வைத்திருக்க முடியாதவர்கள் ஓர் எளிமையான உத்தியைக் கையாண்டு அதனைத் தரிசிக்கின்றனர். மற்றவர்கள் விட்ட பறவைகள் மரங்களில் உட்கார்ந்திருக்கும். துப்பாக்கி வெடித்துப் பறக்கச் செய்து அவற்றைத் தரிசனம் செய்வார்கள்.

சகுனபட்சிச் சமூகத்தார் அதிகாலையில் எழுந்து தென்கலைக்கு உரிய நாமத்தை நெற்றியில் இட்டுக்கொண்டு இரவு மிஞ்சிய சாப்பாட்டைச் சாப்பிட்டுவிட்டுத் தொழிலுக்குக் கிளம்புவார்கள். கிடைக்கும் தானியங்களைத் தனித்தனியாகப் பெற்றுக்கொள்வதற்கு மான் தோலினால் செய்யப்பட்ட பல அடுக்குப் பை ஒன்றைத் தோளில் மாட்டிக் கொள்வார்கள். தவளையின் தோலால் செய்த சிறு உடுக்கையினைக் (தமருகம்) கையில் எடுத்துக் கொள்வார்கள். முதலில் ஓரிரு மாலா (தாழ்த்தப்பட்ட சாதியார்) வீடுகளில் பிச்சை பெற்ற பின்னர் மற்ற சாதியார் வீடுகளுக்குச் செல்வார்கள். இதனை ஓர் ஐதீகமாகச் செய்து வருகின்றார்கள்.

சகுனபட்சிகள் இரத்தல் தொழிலோடு சில துணைத்தொழில் களையும் செய்கின்றனர். பூத ஆட்டம், பேயோட்டுதல், நாட்டு வைத்தியம் போன்றவற்றைத் துணை வாழ்வாதாரமாகக் கொண்டுள்ளனர். தேள் கடிக்கு இவர்கள் செய்யும் வைத்தியம் அனைவராலும் விரும்பப்படுவதாகும்.

தேள் விஷத்தை விரைந்து முறிக்கக்கூடிய 'தெள்ள விசாரி' எனும் செடியின் வேர்களை எப்போதும் உடன் எடுத்துச்செல்வார்கள்.

ஞாயிற்றுக்கிழமைகளில் வரும் அமாவாசையின்போது இந்த வேரினைத் தோண்டி எடுப்பது பலனளிக்கும் என நம்புகின்றனர். பண்டைய நாள்களில் முன்னோர்கள் குளித்து முடித்து இடுப்பில் துணி ஏதுமில்லாமல் அரைஞாணினைக்கூடக் கழற்றி வைத்துவிட்டு நிருவாணமாக இந்த வேர்களைத் தோண்டி எடுத்துள்ளனர். சில நேரங்களில் இந்த வேர் அவசரமாகத் தேவைப்படும். ஞாயிற்றுக்கிழமையும் அமாவாசையும் ஒன்றுசேர்ந்து கிடைக்காதபோது ஒரு ஞாயிறு அல்லது புதன் கிழமைகளில் வேரினைத் தோண்டி எடுத்து வருவார்கள். இவர்களுடைய நாட்டு வைத்தியம் மிகுந்த பலனளிக்கும் என மக்கள் நம்புகின்றனர்.

இன்று சகுனபட்சிகளின் வாழ்வு முறையில் மாற்றங்கள் நிகழ்ந்து வருகின்றன. பாலகும்மப் பறவையின் இறகுகளைத் தலையில் கட்டுவதில்லை. தங்கள் பையில் வைத்துக் கொள் கிறார்கள். இரந்துண்ணும் வாழ்வில் நாட்டமில்லாதவர்களாகப் பிற தொழில்களை நாடிச்செல்கின்றனர். மிகச் சிலரே இத்தொழிலில் ஈடுபடுகின்றனர்.

படிகராஜுலு, படிகிராஜுலு

இவர்கள் பத்மசாலிகளிடம் இரந்து வாழும் பாண் சமூகத்தினர். படிகராஜுலு (Padigarajulu/Padigirajulu) என்றும் சய்யம்வாள்ளு (Sayam Vallu) என்றும் குணபுலி (Kunapulli) அல்லது கோன பிள்ளி (Konapilli) என்றும் இவர்கள் அழைக்கப்படுகின்றனர்.

ஆந்திரப் பிரதேசத்தில் காணக்கூடிய பட்ராசு போன்ற மிக முக்கியமான பாண் சமூகத்தாரோடு படிகராஜுலு சில கூறுகளில் ஒத்திருந்தாலும் சில கூறுகளில் வேறுபடுவதைக் காணவியலும். படிகம் எனக்கூடிய ஒரு வகையான உண்கலனைக் கையில் கொண்டு செல்வதால் படிகராஜுலு எனப்பெயர் பெற்றிருக்கலாம். புவ்ன ரிஷியின் வியர்வையிலிருந்து பிறந்த அடிகாடு, படிகாடு, பாலுடு ஆகிய மூவரின் வழித்தோன்றல்களே படிகரஜுலு என்பது இவர்களின் தோற்றத் தொன்மமாகும்.

பன்னெடுங்காலமாகப் பத்மசாலேக்களின் ஆதரவோடு வாழ்ந்துவந்த இவ்இரவலர்கள் இப்போது சமூக மாற்றத்தாலும் புதிய தொழில்களின் வளர்ச்சியாலும் இந்தியாவில் ஆங்கிலேய ஆட்சிக்குப்பின் ஏற்பட்ட தொழில்மயமாக்கம், நகரவயமாக்கம், மேற்கத்தியமயமாக்கம் ஆகிய சமூகப் பொருளாதார மாற்றங்களாலும் தங்கள் பாரம்பரியத் தொழிலை இழந்துவருகின்றனர். இன்று கிராமங்களிலும் நகரப்பகுதிகளிலும் வீட்டுக்கான அலுமினியச் சாமான்களை ஊர் ஊராகச் சென்று விற்கும் தொழிலைச் செய்துவருகின்றனர். பழையதுணிக்குப் புதிய பாத்திரங்கள் விற்பதும் பெட்டிக்கடை நடத்துவதும் இவர்கள் இன்று ஏற்றுக்கொண்ட மாற்றங்களாகும். பெண்கள் கூலி வேலைக்குச் செல்கின்றனர். இளம் தலைமுறையினர் பள்ளிக் கல்விவரை நாட்டம் செலுத்துகின்றனர். புதிய சூழலில் வருமானம் கிட்டாதபோது தமது பாரம்பரியத் தொழிலைச் செய்யவேண்டிய கட்டாயத்துக்குத் தள்ளப்படுகின்றனர். இளைய வயதில் மரபுத் தொழிலின் மீது நாட்டம் இல்லையென்றாலும், வயதான பின்னர் வருமானம் இல்லாத நிலையில் பழைய தொழிலுக்கே திரும்பும் நிலையும் காணப்படுகிறது.

தக்கலர்

ஆந்திர தேசத்தில் அடித்தளச் சாதிகளிலேயே அடிநிலையில் இருக்கும் மாதிகர்களிடம் (சக்கிலியர்) மட்டும் இரந்துண்ணும் ஒரு நாடோடிச் சமூகத்தாரே தக்கலர் (Dakkla) எனப்படுகின்றனர்.

தக்கலர்களின் தோற்றம் பற்றி இவர்களிடம் ஒரு தொன்மம் உள்ளது. சிவபெருமானின் திருமணத்திற்காகத் தாளம் செய்யும்படி சம்புவாடு என்னும் பெயருடைய ஒரு கொல்லன் பணிக்கப்பட்டான்.

அந்த நேரத்தில் அவனிடம் எந்த ஆயுதமும் இல்லை. என்ன செய்வதென்றே தெரியவில்லை. முக்கியமாகத் துருத்தி, தீச்சட்டி, சுத்தி, கொரடு முதலிய கருவிகள் இருந்தல போதுமென நினைத்தான். தன் மூத்த மகனை அழைத்தான். அவனுடைய முதுகுத் தண்டினை மட்டும் விட்டுவிட்டு மற்ற உடலுறுப்புகளைக் கொண்டு தேவையான கருவிகளைச் செய்து கொண்டான்.

சம்புவாடுவின் செயலை அறிந்த சிவபெருமான் அவனுடைய மகனுக்கு உயிர் கொடுத்து மீண்டும் ஒரு மனிதனாக்கினார். உயிர்பெற்ற மகன் தன் தந்தை முன் நின்றான். அவர் தன் மகனை அடையாளம் கண்டாலும் தன்னோடு சேர்த்துக்கொள்ள மறுத்துவிட்டான். மாதிகரைச் சார்ந்து அவர்களிடம் இரந்துண்ணுமாறு மகனை அறிவுறுத்தினான். முதுகுத் தண்டிலிருந்து உயிர் பெற்றெழுந்தமையால் அவன் தக்கலன் (தக்கை – முதுகுத் தண்டு) என்றழைக்கப்பட்டான்.

தக்கலர் பல காலமாக மாதிகர்களிடம் இரந்துண்ணும் ஓர் அலைகுடியாகவே வாழ்ந்து வந்துள்ளனர். இவர்கள் மாதிகர்களின் வீட்டுக்குள் செல்வதில்லை. மாதிகர் இல்லங்களில் ஆண்கள் உணவு கொண்டுவந்து வெளியில் நிற்கும் தக்கலர்களுக்கு உணவளிப்பார்கள். பெண்களை உணவிட அனுமதிப்பதில்லை. தக்கலர்களின் காலடித் தாரைகளை மாதிகர் சாதிப் பெண்கள் மிதிக்க மாட்டார்கள்.

சாதன சூருளு

ஊர் ஊராகப் பயணம்செய்யும் சமய இரவலர்கள் சாதன சூருளு (Sadhana Surlu) ஆவர். 1901 சென்னை மாநிலக் குடிமதிப்பு அறிக்கையில் இவர்களைச் சமய வழிபாட்டாளர்கள் என்பதற்கான மற்றுமொரு பெயரால் பதியப்பட்டுள்ளனர். இவர்களைப் பற்றிச் சி.ஹயவதனராவ் கூறும்போது, சமயமுவாறு எனக்கூடிய இரவலர்கள் சாலே சாதியாரிடம் மட்டும் இரந்து வருவதுபோல் சாதன சூரர்கள் பத்மசாலேக்களிடம் மட்டும் யாசகம் செய்பவர்கள் என்பார்.

சாலே சாதியினர் சாதன சூருளுக்களை உயர்வாக மதிக்கக் கூடியவர்கள். காரணம் இவர்களைப் பற்றிக் கூறும்போது "ரேணுகா சக்தினி சாதிஞ்சினவாரு" என்கின்றனர். இதன் பொருள் என்னவெனில் ரேணுகாதேவியின் சக்தியினைச் சாதித்தவர்கள் என்பதாகும். 'சக்தினி சாதிஞ்சாவாரு' என்னும் தொடரே காலப்போக்கில் மருவி 'சாதன சூராளு' (சாதித்தவர்கள்) என்றாகி விட்டது (தர்ஸ்டன் & ரங்காச்சாரி 1909).

இவர்களின் இனவரலாற்றைக் (ethnohistory) கூறும் தொன்மத்தின்படி விட்ணுவின் அவதாரமாக விளங்கிய பரசுராமனின் அன்னையே ரேணுகா. இவளே பத்மசாலேக்கள் வழிபடும் தாய்த் தெய்வம் எல்லம்மா ஆவாள். சாதன சூருளு எல்லம்மாவின் பக்தர்கள் அவளின் புகழை எப்போதும் பாடிக்கொண்டிருப்பவர்கள்.

யுகயுகங்களுக்கு முன்னர் சாதன சூருளு எல்லம்மாவிடம் முறையிட்டு அவளுடைய அருளைப் பத்மசலேக்களுக்குப் பெற்றுத் தந்தனர். அப்போதிருந்து இவர்கள் சமூகம் தழைத் தோங்கியது. அதனால் தங்களுக்கு உயர்வைத் தேடித்தந்த சாதன சூருளுக்கு ஆண்டு தோறும் பணமும் பொருளும் கொடுத்து உதவுவது வாடிக்கையாகிவிட்டது. இவர்களின் குடும்பங்களில் திருமணம் உள்ளிட்ட எல்லா முக்கிய நிகழ்வுகளுக்கும் ஏற்படும் செலவுகளுக்கு உதவுபவர்களாக இருந்துவந்துள்ளனர் (மேலது: 291).

சமயமுவாரு

ஊர் ஊராகச் சென்று சாலே சாதியினரிடம் மட்டும் இரக்கும் சமூகத்தாரே சமயமுவாரு (Samayamuvaru). ஒரு நூற்றாண்டுக்கு முன்னர் ஆந்திராவில் குலங்களும் குடிகளும் பற்றி ஏராளமான இனவரைவியல் குறிப்புகளைத் தொகுத்துதவிய சி.ஹயவதனராவ் ‘இரண சமயமுவாரு’ வடிவமே ‘சமயமுவாரு’ என்றாயிருக்கும் எனக் கருதுகிறார் (தர்ஸ்டன் & ரங்காச்சாரி 2003, 6: 323). சமயம் எனும் வடசொல்லுக்குக் ‘காலக்கட்டம்’ என்பதே பொருளாகும். மதம் எனும் பொருளைச் சுட்டாது.

சாலே சாதியைக் காப்பாற்றியவர் பாவன ரிஷி எனும் முனிவர். இவர் காலவாசின எனும் அரக்கனை எதிர்த்துப் போராட வேண்டியிருந்தது. அரக்கனின் தொல்லைகளைத் தாள முடியாமல் அவனை அழிப்பது என முடிவு செய்த வேளையில் முனிவருக்கு உதவியவர்களே இன்றைய சமயமுவாரு ஆவார்கள். இவர்களுடைய உதவியால் முனிவர் அந்த அரக்கனை வென்றுவிட்டார். இந்த உதவிக்கு நன்றி பாராட்டும் வகையில் இவர்களைக் காப்பாற்றுமாறு சாலேக்களை முனிவர் கேட்டுக்கொண்டார். தங்கள் சமூகத்திற்கு உதவிய முனிவருக்கு உதவியர்கள் எனும் வகையில் சமயமுவாருக்களை அன்பும் பரிவும் மரியாதையும் காட்டி உபசரிப்பது, உதவுவது சாலேக்களின் கடமையாகிவிட்டது.

சமயமுவாரு ஊர் ஊராகச் சென்று சாலேக்களிடம் இரவல் பெறுவார்கள். ஊரை அடைந்தவுடன் உரிய ஆடைகளை மாற்றிக் கொண்டு அலங்காரம் செய்துகொண்டு ஊர்த் தலைவராக விளங்கும் பெத்த சேனாதிபதியிடம் போவார்கள். இவர்களுடைய வரவை

ஆதரித்து உணவும் பொருளும் பிற உதவிகளும் செய்வார். அதன் பின்னர் மற்ற ஆண்டைக் குடும்பங்களை அணுகி உரிய உதவிகள் பெறுவார்கள்.

சாலே இல்லங்களுக்குச் சென்றவுடன் முதலில் பாவன ரிஷியின் பெருமைகளைப் புகழ்ந்து பாடுவார்கள். அடுத்து இவர்களுக்கு ஆண்டுதோறும் உதவும் சாலேக்கள் பற்றியும் அவர்களின் வமிச வரலாறு பற்றியும் பாடுவார்கள். ஆண்டைக் குடும்பத்தார் தங்களிடம் உள்ள தானியம், பணம், துணிமணி ஆகியவற்றைக் கொடுத்து ஆதரிப்பார்கள். வயிறார உண்பதற்கு உணவளித்து மகிழ்வார்கள்.

காங்கி ரெட்டுலவாரு

தமிழகத்தில் 'பூம்பூம்மாட்டுக்கார்', 'பூவிடையர்', 'பெருமாள் மாட்டுக்காரர்', 'அழகர் மாட்டுக்காரர் என்றும் கருநாடகத்தில் 'காங்கேட்டினவாரு', 'பசவண்ணா' என்றும், வட இந்தியாவில் 'நந்திவாலா' என்றும் அறியப்படும் நாடோடிச் சமூகத்தார் ஆந்திரப் பிரதேசத்தில் 'காங்கிரெட்டுலவாரு' என்றழைக்கப்படுகின்றனர். காளைகளுக்கும் கன்றுகளுக்கும் பயிற்சியளித்து, அலங்காரம் செய்து, ஊர் மக்களிடம் சென்று நிகழ்த்துகலைகள் செய்துகாட்டி இவர்கள் சம்பாதிக்கிறார்கள். காங்கி ரெட்டுலவாரு ஆந்திராவில் மாட்டிடையர்களான யாதவர்களின் ஓர் உட்பிரிவாகும். மாடுகளுக்குப் பயிற்சியளித்துத் தோலாவால் டுடு என அடித்து ஆணையிடும்போது மாடுகள் பாவனைகள் காட்டுவதால் இவர்களை 'டுடு பசவண்ணா' அல்லது "காங்கி ரெட்டு" என்றும் மக்கள் அழைக்கிறார்கள்.

பழங்காலத்தில் திருப்பதிக் கோயிலுக்கும் அந்தந்த வட்டாரக் கோயில்களுக்கும் நேர்ந்துவிடும் காளைகளையும் கன்றுகளையும் தானம்பெற்று அவற்றிற்குப் பயிற்சியளித்துத் தொழில்செய்து வந்தார்கள். இரண்டு கன்றுகள் ஒன்றாக வளர்ந்தால் இராமர் இலட்சுமணர் எனப் பெயரிடுவார்கள். பெரிய மாடும் இளங்கன்றும் வளர்ந்தால் அதற்கேற்பப் பயிற்சியளிப்பார்கள்.

இந்நூலாசிரியர் தமிழகத்தில் நாடோடிகள் எனும் ஆய்வினைச் செய்த காலத்தில் (2003) வந்தவாசிக்கு அடுத்த மோர்ணம் எனும் பூம்பூம் மாட்டுக்காரர் கிராமத்தில் அரவாணி இயல்புடைய ஒரு மாடு இருந்தது. ஆண் உறுப்பும், பெண்ணுறுப்பும் ஒரே மாட்டில் இருந்த அம்மாட்டினைப் 'பத்தினி மாடு' என்றழைத்தனர். இந்த மாடு அதிர்ஷ்டமானது எனப் போற்றி வளர்த்து வந்தனர். ஆனால் மனிதர்களோ அரவாணியரைக் கேவலமாகக் கருதுகின்றனர். மோர்ணத்தில் கண்ட அப்பத்தினி மாட்டினைத் தொழிலுக்குப் பழக்காமல் அன்போடு வளர்த்து வந்தார்கள்.

மாடுகளை நன்கு பழக்கிய பின்னர்க் காங்கிரெட்டுலு சொல்லும் கட்டளைக்கிணங்கக் காளையும் கன்றும் ஆடும்; முட்டியிட்டு வணங்கும்; பதுங்கும்; தலையாட்டும்; வாழ்த்தவும் செய்யும். இன்னும் பல சாகசங்கள் செய்யும். கொடை யாளிகளின் முன்பு பலவகையான பாவனைகள் செய்துகாட்டும். இவற்றால் கவரப்பெற்ற கிராமத்துப் பெருந்தனக்காரர்களும் குடியானவர்களும் பல வகையான வெகுமதிகளைச் செய்வார்கள்.

பொதுவாக, ஒவ்வொரு குடும்பத்தாரும் தனித்தனியாகக் கிராமங்களுக்குச் செல்வார்கள். அலங்கரித்த மாடு கன்றுகளுடன் கிராமங்களுக்குச் சென்றவுடன் தோலா இசைத்து நாதஸ்வரம் வாசிப்பார்கள். சிறுவர்களும் குழந்தைகளும் பெரியவர்களும் ஒன்றுகூடிய பின்னர் ஒரு கதைக் கூறினைத் தேர்ந்தெடுத்து நிகழ்த்து கலையாகச் செய்து அனைவரையும் மகிழ்விப்பார்கள். இராமர் சீதை கல்யாணம் எனப் பல்வேறு நிகழ்ச்சிகளைச் செய்து காட்டுவார்கள். நிகழ்ச்சி முடிந்த பின்னர் குடியானவர்களிடமிருந்து பணம், தானியம், துணிமணிகள் பெற்றுக் கொள்வார்கள். துணிவகைகளைக் கேட்டுப் பெறுவார்கள். சில நேரங்களில் விலையுயர்ந்த ஆடைகளும் ஏன் பட்டுத் துணிகளும்கூடக் கிடைப்பதுண்டு.

வண்ண வண்ண ஆடைகளைக் காளையின் மீது போட்டு அலங்கரிப்பார்கள். மாடுகளின் கழுத்தில் மணிகள் கட்டு வார்கள், கொம்புகளில் வெண்கல அணிகளையும் துணிக் கொடிகளையும் கட்டுவார்கள். வண்ணத் துணியைச் சுற்றுவார்கள். நெற்றியில் நாமம் போடுவார்கள். அவர்களும் தங்களையும் நன்கு அலங்கரித்துக் கொள்வார்கள். மேலே தலைப்பாகையையும் வண்ணத்துணிகளையும் போட்டுக்கொள்வார்கள். பழைய துணியால் தைத்த நான்கு அறைகள் கொண்ட நீண்ட பையைத் தோளில் போட்டுக் கொள்வார்கள். தானியங்களைத் தனித்தனியாகப் பிரித்து வாங்குவதற்கு இந்தப் பை உதவுகிறது (மேலும் காண்க: பூம்பூம் மாட்டுக்காரர்கள், தமிழகத்தில் நாடோடிகள் (2003) நூலிலுள்ள கட்டுரை).

ஒரு நாடோடிச் சமூகத்தின் வாழ்வு முறையில் காளையும் கன்றும் இரண்டு இசைக் கருவிகளும் ஒரு சமூகத்தை வாழ வைக்கும் ஆதாரங்களாக அமைகின்றன. அவற்றோடு இணைந்த நிகழ்த்து கலையும் ஒரு புதிய சமூகமுறை ஏற்படுவதற்கும் அது தொடர்ந்து பல நூற்றாண்டுகள் நிலைபெற்று வந்ததற்கும் காரணமாக அமைந்துள்ளன. சமூகப் படிமலர்ச்சிக்கான தகவமைப்புகளில் இது ஒரு தனி வகையினமாக அமைகிறது.

கொம்முலுவாரு

ஆந்திராவில் வாழும் நாடோடிக் கலைஞர்களில் இவர்களும் முக்கியமானவர்கள். கொம்மு என்பது கொம்பு வடிவிலான பித்தளையில் செய்யப்பட்ட ஓர் ஊதும் இசைக் கருவியாகும். இவ்விசைக்கருவியைக் கொண்டு கட்டமராஜு, கம்சதா ஆகிய கதைப்பாடல்களைப் பாடுவோர் கொம்முலவாரு எனப்படு கின்றனர். கட்டமராஜு கதைப்பாடல்கள் ஆந்திராவின் இரண்டாவது பழைய வரலாற்றுக் கதைப்பாடலாகும். தமிழகத்திலுள்ள சில பூர்வ ஆந்திரக் குடிகளும்கூடக் கட்டமராஜுவை வழிபடுகின்றனர். அவ்வீரனின் கதையைக் கூறுகின்றனர். மேட்டூரையடுத்த கொளத்தூர் பகுதியில் வாழ்ந்துவரும் கொண்டா ரெட்டிகள் கட்டமராஜு வழிபாட்டைச் சிறப்புடன் செய்துவருவதை இந்நூலாசிரியர் 2007 ஆம் ஆண்டு மேட்டூர்ப் பகுதியில் மேற்கொண்ட களப்பணியின்போது நேரில் கண்டார். கட்டமராஜு கதை சொல்வதையும் கேட்டார்.

இக்கதைப் பாடல்கள் பஞ்சலிங்கா கொண்டா, எர்ர காடப்பாடு ஆகிய போர்களை விவரிப்பவையாகும். இப்போர்கள் கட்டமராஜு தலைமையிலான யாதவர்களுக்கும் நல்லசித்தராஜு தலைமையிலான நெல்லூர்ச் சோழர்களுக்குமிடையே கி.பி.1780–க்கும் 1927–க்கும் இடையே நிகழ்ந்தவையாகும். யாதவர் அணியில் மாதிகா சாதியைச் சேர்ந்த கோசங்கி வீரர்களான பிரினிடு, கென்னப்பா போன்ற வீரர்கள் போரிட்டார்கள். இப்பிரினிடுகளின் வழிவந்தவர்களே கொம்முலவாருகள் (மேலது: 150). இதனால் இன்றுவரை ஆந்திராவில் எல்லாப் பகுதிகளிலும் வாழும் யாதவர்களால் கொம்முலவாரு போற்றப்படுகின்றனர்.

கொம்முலவாரு ஒரு குழுவாகச் சேர்ந்து ஊர் ஊராகச் சுற்றித் திரிந்து பணம், பொருள், தானியங்கள் சம்பாதிக் கின்றனர். குறைந்தது நான்கைந்து பேர் செல்கின்றனர். கதைப்பாடலை நிகழ்த்தும்போது ஒவ்வொருவருக்கும் தனித்தனியான பங்குண்டு. பண்டுதொட்டு இக்குழுவினர் பின்வரும் ஆறு பொருட்களைப் பயன்படுத்துகின்றனர்.

1. கொம்மு – **கொம்பு வடிவ ஊது கருவி**
2. வீரானம் – **மேளக் கருவி**
3. பொல்லாவு – யாதவர்கள் பக்கம் நின்று சண்டையிட்ட பசுவின் அடையாளமாக மரத்தாலோ பித்தளையாலோ செய்யப்பட்ட பசு.
4. வீரதாடு – தனகாலு பாடும்போது ஆவி வந்து ஆடுபவரை அடிக்க உதவும் சவுக்கு

5. பசுவதேவா – வழிபடுவதற்கான ஒரு பிம்பம். பசுவ தேவாதான் யாதவ வீரர்களின் வீர மரணத்தை எர்ரகாடப் பகுதியிலிருந்து தொன கொண்டாவிற்கு எடுத்துச் சென்றவர்.

6. குடாரு – ஓவியத்துணிச் சுருள் கட்டும் கூடாரம். யாதவர்களின் இனத்தெய்வமாகிய கங்காவையும் கட்டமராஜு கதையின் முக்கிய நிகழ்வுகளையும் சித்திரிக்கும் திரையைத் தொங்கவிடும் கூடாரம் கட்டப் படும். இதனால் கொம்முலவாரு திரை 'சீரலுபக்துலு' என்றும் அழைக்கப்படுகின்றனர்.

கதைப்பாடல் நிகழ்த்தும்போது ஜமுக்கு, ஜால்ராக்களையும் இசைக்கின்றனர். கதைப்பாடல் நிகழ்த்தும்போது எப்போதாவது ஒருமுறை கொம்பு ஓங்கி உதைபடுகிறது. அது அன்றைய போர் முழக்கத்தைக் காட்டுவதாக அமைகிறது. யாதவ மக்களிடையே பெரும் மதிப்பையும் மற்ற சமூகத்தாரின் போற்று தலையும் பெற்றதாக இக்கலை இன்றும் திகழ்கிறது (மேலது: 151).

புடுபுடுகாலா

தமிழகத்தில் நள்ளிரவில் குடுகுடுப்பை அடித்துக் குறிசொல்லும் குடுகுடுப்பைக்காரர்களே (ஜாமக்கோடாங்கிகள்) ஆந்திரப்பிரதேசத்தில் புடுபுடுகாலா என்று அழைக்கப் பெறுகின்றனர். புடுபுடுகாலாவினர் கையில் குடுகுடுப்பையுடன் தோளில் நீண்ட துணிப்பையை மாட்டிக் கொண்டு உடுக்கையடித்து வருவதுரைத்துப் பிழைக்கிறார்கள். புடுபுடுக்கா என்பது ஒரு சிறிய உடுக்கையாகும். இவர்கள் சில இடங்களில் 'ராம ஜோகி' என்றும் அழைக்கப்படுகின்றனர்.

புடுபுடுகாலா நள்ளிரவுக்குப் பின்னர்க் கிராமங்களுக்குச் செல்கிறார்கள். நள்ளிரவு தொடங்கி அதிகாலை 4.00 மணி வரை வருவதுரைப்பார்கள். ஒவ்வொரு வீட்டின் முன்பும் நின்று கொண்டு அந்த வீட்டுக்குரிய கடந்தகால, நிகழ்கால, வருங்காலப் பலன்களைச் சொல்கிறார்கள். வாக்குரைக்கும்போது முக்கியமான கட்டங்களில் குடுகுடுப்பையை ஓங்கி அடித்துக் குறி சொல்கிறார்கள். இது அவர்களுடைய ஜக்கம்மா தெய்வத்தின் சக்தியை உணர்த்துவது போல அமைகிறது. புடுபுடுகாலா சுடுகாட்டுக்குச் சென்று நள்ளிரவில் பூசை செய்வது வழக்கம். அமாவாசை இரவுகளில் சுடுகாட்டில் 'சகுன பட்சி'யிடமிருந்து இவர்கள் குறி சொல்லும் கலையைக் கற்கிறார்கள் எனும் ஒரு கருத்துமுண்டு (ராமராஜு 2006: 160).

புடுபுடுகாலா நள்ளிரவில் தொழிலுக்குச் செல்லும்போது இவர்களின் உருவத்தோற்றம் தனித்த அடையாளத்துடன் அமைகிறது. வண்ணத்துணியால் தலைப்பாகை, உடலின்மீது கறுப்புக்கோட்டு அல்லது கறுப்புப்போர்வை, தோளில் பல வண்ணத்துண்டுகள் முதலியவற்றை அணிகின்றனர். இத்தோற்றம் இரவில் செல்லும்போது அவர்களுக்கான தனித்துவத்தைக் காட்டுகிறது. பகல்நேரத்தில் போர்வை அணியாமல் சற்று இயல்புடன் காணப்படுகின்றனர். சனி தேவனுக்கு எண்ணெய் யாசிக்கும் 'நுனி குடலுவாரு' (எண்ணெய் ஆடை அணிந்தவர்) போல, புடுபுடுகாலா சமூகத்தினரும் மகாராட்டிரத்திலிருந்து வந்தவர்கள் எனக் கருதப்படுகின்றனர். இச்சமூகத்தார் தமிழகத்திலும் குடியமர்ந்து வாழ்கின்றனர். இச் சமூகத்தாரைப் பற்றிய விவரங்கள் விரிவாக எழுதப் பெற்றுள்ளன. இந்நூலாசிரியரின் முனைவர் பட்ட ஆய்வு இச் சமூகத்தாரைப் பற்றியதாகும் (மேலும் காண்க : குடுகுடுப்பைக் காரர்கள், தமிழகத்தில் நாடோடிகள் (2003) நூலிலுள்ள கட்டுரை).

கடிபாபலு

கடிபாபலு என்றால் சுடுகாட்டுச் சித்தர்கள் என்பது பொருள். சுடுகாட்டையும் சுடுகாட்டிற்கு வரும் சிதைகளையும் காப்பவன் என்ற பொருளில் வரும் கடிகா, பாகுலு எனும் சொற்கள் காலப்போக்கில் மருவிக் 'கடிபாபலு' என்று பேச்சு வழக்கில் மாறிவிட்டன. சுடுகாட்டிற்குச் சித்தர்கள் என்று பெயர் பெற்றிருந்தாலும் இவர்கள் கிராமம் கிராமமாகச் சென்று எல்லாச் சாதிகளிடமும் யாசிக்கும் தொழிலைச் செய்கிறார்கள்.

இவர்கள் மாயமந்திர தந்திரங்களைக் காட்டியும் பிழைப்பு நடத்துகின்றனர். இவர்கள் கையில் உள்ள, கண்முன்னால் உள்ள பொருட்களை மறைய வைப்பதிலும் புதிய பொருளாக மாற்றிக் காட்டுவதிலும் வல்லவர்கள். மேலும் இவர்கள் வெறும் வாயிலிருந்து இரும்பு, கல் குண்டுகளை எடுக்கிறார்கள். சோழிகளை எடுத்து வெள்ளி நாணயமாக மாற்றுகிறார்கள். நிலக்கிழார்கள், பெண்கள் கைகளில் அந்நாணயங்களை வைத்து அவற்றிலிருந்து தேள்களையும் தவளைகளையும் வரவழைத்து பயமுறுத்துவார்கள். வெற்றிடத்தில் இருந்து மரப் பொம்மைகளைக் கை ஜாலத்தால் வரவழைக்கிறார்கள். ஆபாசப் பாடல்கள் பாடுவார்கள். பாலுணர்வைக் கிளரும் பழமொழிகளைக் கூறி வேடிக்கைப் பேச்சில் ஈடுபடுவார்கள். இறுதியாகத் தங்களுடைய பெண் தெய்வங்களின் சிறிய உருவப் பொம்மைகளைச் சுட்டிப் பார்ப்பவர்களின் மனத்தில் பக்தியையும் பயத்தையும் ஏற்படுத்திப் பிச்சை வசூலிப்பார்கள் (ராமராஜு 2006: 161).

விப்ரவினோதுலு

ஆந்திரப் பிரதேசத்தில் இலிங்காயத்துப் பெண்ணுக்கும் பிராமணனுக்கும் பிறந்தவர்களின் சந்ததியினரே விப்ர வினோதுலு (Vipravinodulu). இவ்விரு சாதியாரிடமும் ஆதரவு பெற்று வாழ்ந்துவந்த ஊர் சுற்றும் ஒரு சமூகத்தாராக விப்ரவினோதுலு காணப்பட்டனர். லிங்காயத்து - பிராமணக் கலப்பால் தோன்றியவர்கள் என்றாலும் தங்களைப் பிராமணர்களாகவே கருதிக்கொள்கின்றனர். கன்னிகாதான முறையிலேயே திருமணம் செய்துகொள்கின்றனர். இது அவர்களுடைய பிராமணத் தன்மையைக் காட்டுகிறது (லட்சுமிநாராயணா 2003: 1906–1908).

ஆண்டாண்டுக் காலமாகக் கழைக்கூத்தினையும் சாகச விடையாட்டுகளையும் ஊர் ஊராகச் சென்று நிகழ்த்திப் பிராமணர்களிடம் யாசகம் பெறுவார்கள். மற்ற சாதியார் கொடுக்கும் தானியங்களையும் பொருள்களையும் பெற்றுக் கொள்வார்கள். ஆண்டுதோறும் தமக்குப் பழக்கமான பிராமணர் ஊர்களுக்கு மனைவி, குழந்தைகள் உள்ளிட்ட குடும்பத் தாருடன் செல்வார்கள். பிராமணர்களிடம் யாசகம் செய்வதே இவர்களின் முதல் விருப்பமாகும் (மேலது: 1907).

கழைக் கூத்தாட்டமே இவர்களுடைய பாரம்பரியத் தொழில். மரத்தாலான மூன்று பந்துகளை மாறிமாறி மேலே வீசி அவற்றைத் தரையில் விழாமல் பிடிப்பது இவர்கள் செய்து காட்டும் வித்தைகளுள் குறிப்பிடத்தக்க ஒன்றாகும். இப்பந்துகளை மேலே வீசிப் பிடிக்காமல் உடலின் மீது உருட்டி வித்தை காட்டுவதுமுண்டு. இவர்கள் காட்டும் வித்தைகள் மக்களை வெகுவாகக் கவர்வன.

பிராமணர் வீடுகளில் யாசகம் பெறுவதே இவர்களின் மரபாயினும் ஊரின் பொதுவிடத்தில் கழைக்கூத்தும் விளையாட்டு வித்தைகளும் செய்துகாட்டுவார்கள். இதனால் தாங்களை 'நாவித்தையவாரு' என்றும் சொல்லிக் கொள்வார்கள். 'நருலு மெச்சே வித்தையலுகேசிவாரு' எனும் பொருளில் நாலு பேரு மதிக்கக் கூடிய வித்தைக்கார் என்று கூறிப் பெருமைப்படுவார்கள் (தர்ஸ்டன் & ரங்காச்சாரி 2005, 7: 418).

தோலுபொம்மலாட்டவாலு

தோல் பொம்மலாட்டம் (தோலு பொம்மலாட்டா) ஆந்திர நாட்டில் கி.மு.3–ஆம் நூற்றாண்டுலிருந்து தொடர்ந்து வரக்கூடிய ஒரு நாட்டார் கலைவடிவமாகும் என்கிறார் அறிஞர் ராமராஜு (மேலது: 147).

இக்கலையானது ஆந்திராவிலிருந்து ஜாவா, மலேசியா, இந்தோனேசியா போன்ற இடங்களுக்குப் பரவியதாக ஆந்திர வரலாற்றாசிரியர்கள் பெருமைப்பட்டுக் கொள்கிறார்கள். இது சாதவாகனர்கள், பல்லவர்கள், காகதீயர்கள், விஜய நகர அரசர்கள் ஆகியோரின் ஆட்சிகளில் பெரும் கலையாக மதிக்கப்பெற்றது. தெலுங்கு நாயக்கர் மதுரையையும் தஞ்சாவூரையும் ஆண்ட காலத்தில் தமிழகத்திலும் இது மக்களின் ஆதரவைப் பெற்ற ஒரு சிறப்பான கலையாகத் திகழ்ந்தது. பல்குறிக்கி சோமநாதா எழுதிய 'பண்டிதராத்ய சரிதா' வில் இதன் பரவலையும் சிறப்பையும் குறிப்பிடுகிறார். பண்டைய 'ஜங்கமவாரு' (சைவப் பரதேசிகள்) 'பலிஜாக்கள்' ஆகியோரே இந்த ஆட்டத்தை நடத்தினார்கள். ஆனால் பிற்காலத்தில் 'போண்டில்' (பண்டில்கண்டு ராஜபுத்திரர்கள்) 'ஆரே' (மராத்தி) ஆகியோர் ஆந்திராவில் குடியமர்ந்து இந்த நாட்டு மக்களுள் ஒன்றிக் கலந்துவிட்டநிலையில் இவர்களும் இவ் வாட்டக்கலையை நடத்தி வருகின்றனர். இன்று இவர்களுக்கு வரவேற்புக் குறைந்துவிட்டது. காரணம் திரைப்படமும் தொலைக் காட்சியும் வெகுஜன ஊடகங்களாக மரிவிட்டமையேயாகும். இதனால் தோல் பொம்மலாட்டக் கலைஞர்கள் தங்கள் வாழ்க்கையை நடத்த வேறு தொழிலைத் தேடும் நிலைக்குத் தள்ளப்பட்டுள்ளனர்.

பகடி வேஷலு

பகலில் வேஷமணிந்து ஆடிப்பாடித் தருமம் பெறும் குழுவினர். யக்ஷகானத்தில் உள்ளூர்க் கதைகளைச் சேர்த்து ஆடுவதே இவர்களின் மரபாகும். மூன்று நான்கு பேர் கொண்ட குழுவினர் கிராமம் தோறும் செல்கின்றனர். அவர்கள் ஒவ்வொரு கிராமத்திலும் ஒரு வாரம், பத்து நாள்கள் தங்கி ஒவ்வொரு நாளும் புதுப்புது வேடங்கள் அணிந்து ஒரு கதைக் கூறினை சித்திரித்துக் காட்டுவார்கள். இறுதிநாளில் வீடுதோறும் தருமம் கேட்டுப் பணம், தானியம், பொருட்கள் பெறுவார்கள். பண்டுதொட்டு யக்ஷகானம் நிகழ்த்துவதே இவர்களின் மரபாக இருந்துவந்துள்ளது. மழைக் காலங்களில் முழுமையான நிகழ்ச்சிகளை நடத்தமுடியாது என்பதால் பகலில் வேடமணிந்து நடிக்கத் தொடங்கினார்கள். பிற்காலத்தில் இராமாயணம், மகாபாரதக் கதைப்பாத்திரங்களையும் வேடமணிந்து ஆடத் தொடங்கினார்கள் (ராமராஜு 2006: 144).

இன்னும் பிறர்

பைநேடு

ஆந்திரப் பிரதேசத்தில் 1901–ஆம் குடிமதிப்பில் பதிவு பெற்றுள்ள ஒரு வாய்மொழி மரபினராகப் பைநேடு அல்லது பைநேடி இருந்துள்ளனர். மாலர், மாதிகர் சாதிகளுக்கான இசைக்

கலைஞர்களாகவும் அம்பட்டர்களாகவும் பைநேடுகள் விளங்கினர். காமலர்களின் பெரியநாள் (பெத்த தினம்) சாவுச்சடங்கின் மாலர் சாதியாரின் பைநேடு அக்கம்மாவின் கதைப்பாடலை ஒப்புவிக்கும் செயலோடு தரையில் 'முக்கு' எனும் உருவங்களையும் தீட்டுவார்கள். சடங்கியல் சார்ந்த ஒரு வாய்மொழி மரபைப் பேணி வந்துள்ளவர் களாகப் பைநேடுகள் இருந்துள்ளார்கள். இந்த வாய்மொழி மரபின் எச்சங்களை இன்றும் காண முடிகிறது. இன்றும் பழைய தென்னார்காடு மாவட்டத்தில் இறப்பு வீட்டில் பறையர் ஒருவர் இறந்தவரின் வாழ்வு நலன்களையும் சிறப்புகளையும் அவர் அடைந்த புகழையும் எடுத்துரைக்கும் 'சாவுப்பாட்டு' வாய்மொழி மரபின் மிகச்சிறந்த அடையாளமாகக் காணப்படுகிறது. சாவு வீட்டின் முன்பும் பாடையில் செல்லும்போதும் இரண்டு நா;உகளும் இறுதியில் சுடுகாடு செல்லும்வரை இப்பாட்டு தொடர்வது பண்டைய கால அல்லது சங்ககாலப் போற்றிப்பாடலின் தொடர்ச்சியாக அமைகிறது எனக் கருத இடமளிக்கிறது.

வயணி

ஆந்திரப் பிரதேசத்தில் வாழும் குடிப்பிள்ளைகளில் ஒருவரே வயணியர் (Vayani). இவர்கள் வயிணியர், வருணியர் என்றும், சிலவிடங்களில் பவிணியர் என்றும் அழைக்கப்படுகின்றனர். அடித்தளச் சாதிகளில் மாதிகா (தமிழகத்தில் சக்கிலியர் போன்றவர்கள்) சாதியார் ஒரு முக்கியமான பிரிவினர் ஆவர். பறையருக்கு வள்ளுவர்கள் உயர்ந்தவர்கள்போல், மாதிகருக்கு வயணியர்கள் ஊழியம்செய்து வாழ்கிறார்கள். மாதிகரை விட இவர்கள் தங்களை உயர்வாகக் கருதிக்கொள்கிறார்கள். ஆகவே அவர்களிடம் மண உறவு வைத்துக் கொள்ளாமல் தனித்த அகமணப் பிரிவினராகக் காணப்படுகின்றனர். வயணி என்றால் வருணனை, வருணித்தல் என்னும் சொல்லின் திரிந்த வடிவமாகும். சென்னைக்கு அருகிலுள்ள செங்கல்பட்டுப் பகுதிகளில் வயணியர்கள் கிராம நிலங்களின்மீது மிராசு உரிமை உடையவர்களாக இருந்திருக்கின்றனர் என்ற வரலாற்றுக் குறிப்பும் கிடைக்கிறது (தர்ஸ்டன் & ரங்காச்சாரி 2005, 7: 343).

பெத்தம்ம வாண்டுலு

ஆந்திரப் பிரதேசத்தில் தெலுங்கு இரவலர்களில் சிலர் தங்களைப் 'பெத்தம்ம வாண்டுலு' (பெரியம்மாவின் பிள்ளைகள்) எனக் கூறிக்கொள்வதில் விருப்பம் உடையவர்களாக உள்ளனர்.

மாலர்களின் தாழ்த்தப்பட்ட சாதியார் இல்லங்களைத் தேடி அலைந்து திரிந்து இரக்கும் சமூகத்தவராக 'விபாக குண்ட'

(Vibhaka Gunta) உள்ளனர். விசாகப்பட்டினத்தைச் சேர்ந்த மாலர் சிலர் குண்ட மான்யம் எனப்படும் சிறு வயல்களைத் தானமாகப் பெற்றிருந்தனர். இதிலிருந்து கிடைக்கும் மகசூலும் பிச்சை யெடுப்பதால் கிடைக்கும் பொருளும் இவர்களது வாழ்க்கையை நடத்த உதவுகின்றன.

ஆசாடி

பெல்லாரி மாவட்டத்தில் மாலா என்றோ ஹொலையர் என்றோ தங்களிடையே வேறுபாடு பாராட்டாத சாதியரின் உட்பிரிவினர் இவர்கள். மாதங்கி எனக்கூடிய இப்பிரிவுப் பெண்கள் பரத்தை யராகவும் நாட்டிய மகளிராகவும் வாழ்க்கை நடத்தி வந்துள்ளனர். மாதிகர்களில் ஆசாடிகள் (Asadi) எனக் கூடிய பிரிவைச்சேர்ந்த ஆண்கள் சடங்கு நிகழ்ச்சிகளில் மாதங்கிப் பரத்தையருடன் மேளங் கொட்டிச் செல்வார்கள். இவர்கள் எல்லம்மாவின் புகழையும் கதை களையும் மிகவும் விமரிசையாகப் பாடுவார்கள். இத்தெய்வத்தின் மகிமைக் கதையை மக்களுக்கு எடுத்துச்சொல்வது இவர்களின் பணியாகும். ஒருவகையான சமய இரவலர்களாக இவர்கள் வாழ்க்கை நடத்திவருகின்றனர்.

பாசலர்

1901 சென்னை மாகாணக் குடிமதிப்பிலேயே பாசலர் (Basala) பற்றிய விவரங்கள் பதியப்பெற்றுள்ளன. விசாகப்பட்டினம் வட்டாரங் களில் வருவது உரைத்தும் பிச்சையெடுத்தும் வாழ்ந்து கொண்டிருந்தவர்கள் என்ற விவரம் உள்ளது. பாசலர் என்றால் 'ஞானி' எனப் பொருள்படும் (பாச = 'ஞானி', வாளு = 'மக்கள்'). இவர்கள் தங்களைத் தேவதைகளின் தலைவனான இந்திரனின் தூதுவர் எனவும் வருவதுரைப்பதில் வல்லவரெனவும் கூறிக்கொள்கின்றனர் (தர்ஸ்டன் & ரங்காச்சாரி 1986, 1: 224–225).

பிங்கியர்

ஆந்திராவில் கர்நூல் வட்டாரங்களில் கூத்தாடும் நாடோடிக் கலைஞர்களே பிங்கியர் (Bingi) எனக் கர்நூல் மாவட்டக் கையேடு கூறுகிறது. இவர்கள் மிகச் சிறந்த கூத்துக் கலைஞர்களாக மக்களிடம் பெயர் பெற்றிருந்தனர். அரசரும் நிருவாகத்தினரும்கூட இவர்களை மதித்துள்ளனர். அதனால்தான் 'சொரொட்டியம்' எனக் கூடிய கிராமங்களை அரசர்களிடமிருந்து தானம் பெற்று வாழ்ந்து வந்தனர். பட்டிகொண்டா பகுதிகளில் வாழ்ந்த இலிங்கினெனி தொட்டிகளைப் போலப் பிங்கியரும் சொரொட்டியம் கிராமங்களைக் கிராமதானமாக அனுபவித்து வந்தனர்.

ஆங்கில நிருவாகத்தில் பணியாற்றிய வில்சன் என்பவர் எழுதிய 'நீதி, வருவாய்த்துறை சார்ந்த சொற்பட்டியல்' எனும் தொகுப்பில்

சொரொட்டியம் என்பது பின்வருமாறு விளக்கப்பட்டுள்ளது. "வேதங்களில் வல்ல பிராமணர்களுக்கு வழங்கப்பட்ட நிலத்தை அல்லது ஓர் ஊர் முழுவதையும் குறைந்த வரி செலுத்தி அனுபவிக்கும் முறையாகும். இன்னொரு வகையானது, இந்த நிலங்களின் வரிவருவாயைப் பெறும் உரிமையைக் குறைந்த உரிமத் தொகையோடு பெற்று அனுபவிப்பது ஆகும். இத்தகைய உரிமம் இந்தியரான அரசுப் பணியாளர்கள், படைவீரர்கள், மற்ற சிறப்புகளைப் பெற்றவர்கள் அரசுக்கு ஆற்றிய சேவைக்காக இந்துக்கள், முகமதியர் இரு பிரிவினருக்கும் வழங்கப்பட்டது". இத்தகைய உரிமையைக் கூத்துக் கலைஞர்களான பிங்கியர்களும் பெற்றிருந்தார்கள்.

பொந்துக்கர்

ஆந்திராவில் பொந்துக்கர் (Bonthuk) எனும் நாடோடிச் சமூகத்தார் கடந்த காலங்களில் மூங்கில் விற்கும் தொழிலில் ஈடுபட்டிருந்தனர். மூங்கில்களை வெட்டி எடுத்து நெருப்பில் வாட்டிக் கோணல் நிமிர்த்தி அவற்றை ஊர் ஊராகச்சென்று விற்று வந்தனர். மூங்கில்களை வண்டிகளில் ஏற்றும் முன் தொட்டலம்மா, முத்தியாலம்மா, போத்து ராசு ஆகிய தெய்வங்களுக்கான கற்களை நீட்டு அவற்றின் முன் ஆடு கோழிகளைப் பலியிடுவார்கள். ஊர்சுற்றும் பயணமும் வியாபாரமும் நன்றாக அமைய வேண்டுமென இத் தெய்வங்களை வழிபட்டுக் கிளம்புவார்கள்.

பொந்துக்கள் கிருஷ்ணா, குண்டூர் மாவட்டங்களில் பரவலாக இருந்தனர். நாடோடி வாழ்க்கையை மேற்கொண்டிருந்தபோது செல்லும் இடங்களில் தங்குவதற்குக் கூடாரங்களையும் எடுத்துச் செல்வார்கள். இவர்கள் பொந்து சவரர் என்றும் அழைக்கப்பெற்றனர். கர்நூல் மாவட்டத்திலும் இன்னும் சில இடங்களில் வாழும் மிகத்தொன்மையான பழங்குடியான செஞ்சுக்களோடு இவர்களுக்குத் தொடர்பு ஏதுமில்லையாயினும் தெலுங்கு நாட்டவர்கள் பொந்துக்கரை பொந்த செஞ்சு என்றும் அழைத்துவந்தனர். எனினும் இவ்விரு குடியினருக்கும் ஓர் ஒற்றுமையுண்டு. செஞ்சுக்களைப் போலவே அகோபில நரசிம்மர் தங்கள் இனத்தைக் காப்பவர் எனும் நம்பிக்கையில் அவரைத் தம் இனத் தெய்வமாக வழிபடுகின்றனர்.

தம்மூலர்

1901 சென்னை மாகாணக் கணக்கெடுப்பில் தெலுங்கு பேசும் பிச்சைக்காரர்களாகத் தம்மூலர் பதியப் பெற்றனர். இவர்கள் ஊர்த் தெய்வங்களின் கோயில் பூசாரிகளாகவும் இருந்துள்ளனர். சமய இரவலராகவும் பூசாரிகளாகவும் இருந்த இவர்கள் கால ஓட்டத்தில் ஓரிடத்தில்; வாழத்தலைப்பட்டனர்.

கருநாடகத்தில் பாண்மரபின் தொடர்ச்சி

கருநாடக மாநிலத்தின் பின்வரும் பூர்வ குடிகளைப் பற்றி அறிவதற்குப் பல நூல்கள் உள்ளன. அவற்றில் தர்ஸ்டன் தொகுதிகள், கே. எஸ். சிங் தொகுத்த 'இந்தியாவின் மக்கள்' (People of India) தொகுதிகள், நஞ்சுண்டையாவும் அனந்த கிருஷ்ண ஐயரும் தொகுத்த 'மைசூர் மாகாணப் பழங்குடிகள் சாதிகள்;' பற்றிய தொகுதிகள், பி. கமலாக்ஷா என்பவர் கன்னடத்தில் எழுதியுள்ள 'தென்கன்னட மாவட்டத்து அட்டவணைச் சாதிகள் பழங்குடிகள் ஆகியோரின் சமூக வரலாறு' (Social History of Scheduled Castes and Tribes of South Kanara District) ஆகிய நூல்களிலிருந்து பின்வரும் நாடோடிக் குடிகளைப் பற்றி அறியலாம்.

தாசரி

கருநாடகத்தில் வாழும் இன்றைய பாண் குடிகளில் முக்கியமானவர்களாகத் தாசரிகள் (Dasri) விளங்குகிறார்கள். 'கங்கமெக்கலு பரிவாரதேவரு' என்றே தங்களைக் கூறிக் கொள்கின்றனர். ஆனால் மற்ற சமூகத்தார் இவர்களைத் 'தாசரி' என்று சுருக்கமாக அழைக்கின்றனர் (நஞ்சுண்டையா & எல்.கே.ஏ. ஐயர் 1930; எட்கர் தர்ஸ்டன் & ரங்காச்சாரி 1909; காசிமி 2003).

சில நாடோடிச் சமூகத்தார் இட ரீதியாகவும் வேறு சில காரணங்களை முன்வைத்தும் பல்வேறு பெயர்களில் அழைக்கப் படுவதுண்டு. ஆனால் தாசரிகளுக்கு அவ்வாறான வேறு பெயர்கள் கருநாடகத்தில் வழங்கப்பெறவில்லை. கருநாடகத்தில் தாசரி சமூகத்தினர் நான்கு முக்கிய உட்பிரிவினர்களாகப் பிரிந்துள்ளனர். அவையாவன: சங்கு தாசரி, சனிவார தாசரி, நாம்தாரி தாசரி, தர்மதாசரி.

தாசரிச் சமூகத்திற்கென்று ஒரு தனித்துவமான தோற்றத் தொன்மம் (origin myth) உள்ளது. அச்சமூகம் ஆதியில் எவ்வாறு இவ்வுலகில் தோன்றியது என்பதை இத்தொன்மம் விளக்குகிறது. முன்பொரு காலத்தில் சூத்திரனாக விளங்கிய இச்சமூகத்தின் ஆதி முன்னோர் பலகாலம் குழந்தைப் பேறின்றிக் கவலையுற்றிருந்தார். எவ்வளவு முயன்றும் குழந்தைப்பேறு வாய்க்கவில்லை. மிகவும் மனமுடைந்து வாழ்ந்து வந்தார். இறுதியாக இறைவனிடம் மன்றாடினார். ஒரு முக்கிய வேண்டுதலையும் செய்துகொண்டார். "எனக்குப் பிள்ளை வரம் கொடு. பிறக்கும் குழந்தைகளில் ஒரு குழந்தையை உனக்குச் சேவையாற்றப் பணித்துவிடுகிறேன்" என்றார். இறையருளால் குழந்தைகள் பிறந்தன. அக்குழந்தைகளில் ஒன்றினைத் தேவரடியாராகத் தெய்வத்துக்கு நேர்ந்துவிட்டார்.

'தாசரி' என்பதற்கு இறைவனுக்குத் தொண்டு செய்யும் தேவரடியார் (Servants of God) என்பது பொருளாகும். அதுமுதல் இச் சமூகத்தில் ஒவ்வொரு குடும்பத்தாரும் மூத்த குழந்தையைத் தேவரடியாராக நேர்ந்து விடுவது வழக்கமாகிவிட்டது. இவ்வாறான தேவரடியார்களே தாசரி எனும் ஒரு தனிச் சமூகமாகக் கால ஓட்டத்தில் உருவானார்கள் (மேலது: 415).

தாசரிகள் வீடு வீடாகச் சென்று தெய்வத்தின் பெயரில் யாசகம் தேடி பிழைக்கத் தொடங்கினார்கள். ஒவ்வொரு வீட்டிற்கும் சென்றவுடன் பக்தியுடன் இறைவனை வாழ்த்திப் பாடுவார்கள். அடுத்துப் பொருள், தானியம், உணவு, பணம் கொடுக்கும் ஈகையுள்ளம் படைத்த குடும்பத்தாரை வாழ்த்திப் பாடுவார்கள்.

தம்பூரி எனும் கருவியுடன் பாடுவது இவர்களின் மரபு. கூடவே 'தாள' எனும் வெண்கலக் கருவி கொண்டும் இசைப்பார்கள். இவர்களிடம் காணக்கூடிய பாடல் மரபு நாட்டார் வகையினதாயினும் அதில் தென்னிந்திய நாட்டார் சமூகத்தார் போற்றி வருகின்ற பாடலுடன் இசைத்துப் பாடும் பாண் மரபு மிகவும் நேர்த்தியானதாக இருப்பதைக் காணமுடியும். வாழ்த்திப் பாடும் மரபே இவர்களின் யாசக வாழ்விற்கு இன்றியமையாததாக அமைகிறது. இது பண்டைய பாணர் மரபின் தொடர்ச்சி எனலாம்.

ஆண் தாசரிகள் தலையில் நீண்ட துணியால் முண்டாசு கட்டிக் கொள்வது வழக்கம். இது ஒரு தனித்த அடையாளத்தை அவர்களுக்கு வழங்குகிறது. வண்ண, வண்ண முண்டாசுகளுடன் கைகளில் தம்பூரா, தாளம் எடுத்துக்கொண்டு வீடு வீடாகச் செல்லும்போது தேவரடியார்களான தாசரிகள் வந்துள்ளார்கள் என அனைவரும் அறிந்துகொள்வார்கள். ஒரு தெருவைச் சுற்றி வரும்போதே அடுத்த தெருவினருக்கு இவர்களின் வருகை தெரிந்துவிடும். முண்டாசு அணிந்து கொண்டு ஒரு தனித்துவமான அடையாளத்துடன் ஆண்கள் செல்வதுபோன்று பெண்களுக்கான தனித்துவ அடையாளம் ஏதுமில்லை. சேலைகட்டி இரவிக்கை அணிந்து கொள்வதே இவர்களின் வழக்கம். நெற்றியில் பளிச்சென்று பெரிய பொட்டும் மஞ்சள் நிறைந்த முகமும் இவர்களுக்கான அடையாளங்களாக விளங்குகின்றன (மேலது: 417).

பெண்களும் வாழ்த்துப் பாடல்கள் பாடுவதில் வல்லவர்கள். வாழ்த்துப் பாடலுக்கு மனமிறங்கி யாசகம் செய்வது இந்தியச் சமூகத்தின் தனித்துவமான குடும்பத் தருமமாக இருந்துவருகிறது. சமயத்தின் பெயரால் யாசிப்பது கௌரவமானதாகவும் இருந்து வருகிறது. இவர்கள் 'வாழ்த்திப் பாடுதல்' எனும் மரபைப் போற்றி

வந்தார்கள். வரலாறு நெடுகப் பக்தியின் பெயரால் இறைவனின் அடியார் எனும் கண்ணோட்டத்தில் மக்களின் ஆதரவு தொடர்ந்து வந்துள்ளது.

தாசரிகளில் பலர் சூத்திரர்களுக்கும் ஆதிகர்நாடகர்களுக்கும் சடங்கு வினைகள் செய்யும் பூசகர்களாகவும் பணியாற்றி வந்துள்ளனர். தாசரிகளுக்குச் சனிக்கிழமை மிகவும் புனிதமான நாளாகும். யாசகம் செய்தாலும் அன்று விரதமிருப்பார்கள்.

தாசரிகள் பிராமணர்களிடமிருந்து உணவையும் தண்ணீரையும் பெற்று உண்பார்கள். மற்ற சமூகத்தாரிடமிருந்தும் பெற்றுக் கொள்கிறார்கள். ஆனால் பேடா (Beda), அம்பட்டர் போன்ற சேவைச் சமூகத்தாரிடமிருந்து பெற்றுக் கொள்வதில்லை. தாசரிகள் அசைவ உணவுகளை உண்பார்கள் என்றாலும் மாட்டுக்கறி, பன்றிக்கறி ஆகியவற்றை உண்ண மாட்டார்கள் (மேலது: 417).

இந்நூற்றாண்டின் இடைக்காலம்வரை தாசரிகளின் பழைய வாழ்வுமுறை தொடர்ந்து வந்துள்ளதைக் காணமுடிகிறது. இன்று இச்சமூகத்தார் சமூக மாறுதல்களுக்கு ஆட்பட்டுள்ளனர். மிகவும் சொற்பமானவர்கள் இச்சமூகத்தாரை இனங்காட்டும் அளவிற்குக் கோயில்களிலும் திருத்தலங்களிலும் ஓரிடமாகத் தங்கி யாசகம் பெற்று வாழ்ந்துவருகின்றனர்.

தாசரி சமூகம் கடந்த 50 ஆண்டுகளில் மாற்றமடையத் தொடங்கிவிட்டது. வாழ்க்கைத் தொழிலில் மாற்றங்களை ஏற்படுத்திக் கொண்டார்கள். கடந்த இரண்டு தலைமுறைகளாகவே புதிய தலைமுறையினர் பாரம்பரியத் தொழிலில் ஆர்வம் காட்டுவதில் தயக்கம் காட்டத் தொடங்கி விட்டனர். எனினும் முழுமையான மாற்றம் ஏற்படவில்லை.

பலர் காலப்போக்கில் விவசாயக் கூலிகளாகவும் பிற வேலைகளைச் செய்பவர்களாகவும் மாறிவருகின்றனர். இன்று இளம்தலைமுறையினர் தொடக்கக் கல்வியில் நாட்டம் செலுத்துகின்றனர். பள்ளிப் படிப்பைப் படிக்க முடியாமல் பலரும் பிற தொழில்களில் ஈடுபடுகின்றனர்.

பாலசந்தோஷா

கருநாடக மாநிலத்தில் குல்பர்கா மாவட்டத்தையும் அதைச் சுற்றிய பகுதிகளையும் பூர்வீகமாகக் கொண்டவர்கள் பாலசந்தோஷா எனப்படும் நாடோடிச் சமூகத்தவர்கள். பாலர்களைச் சந்தோஷப் படுத்துபவர்கள் எனும் பொருண்மையில் இவர்களுக்கு இப் பெயர் ஏற்பட்டது. இவர்கள் 'பாலசந்து வாண்டுலு', 'சிரிய ஜங்கம்' 'கட்டிபாப்பி பாலசந்து', 'குர்ரு மாமலு', 'வேஷயகாண்ட்லு' போன்ற

வேறுசில பெயர்களாலும் அழைக்கப்படுகின்றனர். இவர்களின் பெயர்களுக்குப் பின்னால் பலவேளைகளில் ‘அப்பா’, ‘அம்மா’, ‘ஐயா’ எனும் மரியாதை விகுதிகள் இணைத்தும் அழைக்கப்படுவதுமுண்டு (சீனிவாஸ்ராவ் 2003: 281).

பாலசந்தோஷா சமூகத்தார் ‘கணடி ஜங்கம்’, ‘ஊரு ஜங்கம்’ எனும் இரண்டு பிரிவினராகப் பாகுபடுகின்றனர். பாலசந்தோஷாக்களின் முதன்மைத் தொழில் கிராமங்கள் தோறும் சென்று குழந்தைகளையும் இளம் சிறார்களையும் மகிழ்விப்பதாகும். இவர்களைப் பற்றி எட்கர் தர்ஸ்டன் நூலில் (1909) உள்ள தகவல்கள் ஆந்திர மாநிலத்துக் கர்நூல் மாவட்டக் கையேட்டில் உள்ளதை அடிப்படையாகக் கொண்டதாகும். பழைய கையேடுகளில் உள்ள விவரங்களைக் காணும்போது இவர்கள் குழந்தைகளுக்குக் கதைப்பாடல்கள் பாடி மகிழ்விப்பவர்களாக இருந்துள்ளனர் என்பதை அறியமுடிகிறது.

இவர்கள் குழந்தைகளுக்காகப் பாடும் கதைப்பாடல்களில் முக்கியமானவை பொப்பிலி கதையும் ஒன்றாகும். விசாகப் பட்டினத்தில் பொப்பிலி மன்னனின் கோட்டையைப் புஸ்ஸி கைப்பற்றிய வரலாற்றுக் கதை இன்றும் ஆந்திர தேசத்தில் எல்லோரும் விரும்பிக்கேட்கும் கதையாகும். மேலும் நவாபிடமிருந்து கர்நூலை ஆங்கிலேயர்கள் மீட்ட கதை, சிவபெருமானின் இரண்டு மனைவிமார்களாகிய கங்காதேவி, பார்வதி பற்றிய கதைகள், நளதமயந்தி, அரிச்சந்திரன் கதை, பிரகலாதன் கதை, சூரியர் சந்திரர் கதை போன்ற கதைகளைப் பாடலாகப் பாடிப் பார்வையாளர்களை மகிழ்ச்சிக்குள்ளாக்குவார்கள். இன்னும் சில சூழல்களில் வரலாற்றுக் கதைகளையும் வட்டார வரலாற்று நிகழ்வுகளையும் அடிப்படையாகக் கொண்ட கதைகளையும் சொல்லுவார்கள். கதைப்பாடல்களைப் பாடும்போதும், கதைகளைச் சொல்லும்போதும் ‘கண்ட’ (மணி) ‘தம்புர’ (நரம்பிசைக் கருவி), ‘சங்கு’ ஆகிய மூன்று இசைக்கருவிகளைப் பயன்படுத்துகின்றனர். கதாகாலட்சேபம் போன்ற நிகழ்ச்சிகளையும் நடத்துவதுமுண்டு. ஓய்வு நேரங்களில் பெண்கள் பாய் முடைவதுண்டு (மேலது: 284).

கருநாடகத்தில் வாழும் பாலசந்தோஷர்களின் தாய்மொழி தெலுங்காகும். ஆனால் பல நூற்றாண்டுகளாகக் கர்நாடகத்தில் வாழ்வதால் கன்னட மொழியை நன்கு பேசுகின்றனர். இரண்டு தலைமுறைகளுக்கு முன்புவரை ஆண்கள் பஞ்சகச்ச முறையில் வேட்டியை இரண்டு கால்களுக்கு நடுவில் தொங்கும் வண்ணம் கீழிறக்கிப் பின் இடுப்பில் சொருகிக்கொள்ளும் வகையில் இடுப்பாடையை உடுத்தினார்கள். இன்று வயதில் மூத்தவர்களே இவ்வாறு கட்டுகிறார்கள். நடை உடை பாவனையில்

இளந்தலைமுறையினர் நாகரிகம் நவீனத்துவம் போன்ற கூறுகளை ஏற்றுக் கொண்டு வருகின்றனர்.

மால, மாதிகா ஆகிய இரண்டு சாதியினரிடம் இவர்கள் தொழிலுறவு வைத்துக்கொள்வதில்லை. மற்ற சாதியாரிடம் நீர், உணவு பெறுவதும் தொழில் செய்வதும் உண்டு. ஊரு ஜங்கமாக்கள் ஓரிடம் நிலையாகத் தங்கி வாழும்முறையை வேகமாக ஏற்கத் தொடங்கிவிட்டனர். அவரவர் ஊரில் கட்டியுள்ள நிலையான வீடுகளிலிருந்து வெளியூர்களுக்குச் சென்று தொழில்செய்யத் தொடங்கிவிட்டார்கள். கணடி ஜங்கமாக்கள் நாடோடிகளாகவும் அரை நாடோடிகளாகவும் காணப்படுகின்றனர். இவர்கள் ஓரிடம் தங்கி வாழும் முறையை (sedentarization) மெல்ல மெல்ல ஏற்கத் தலைப்பட்டுள்ளனர் என்று சொல்லலாம் (மேலது: 286).

பேட ஜங்கம், புடகி ஜங்கம்

கருநாடகத்தில் இவர்கள் குல்பர்கா, இராய்ச்சூர், பிடார் போன்ற மாவட்டங்களில் பரவலாக உள்ளனர். 1981 ஆம் ஆண்டு குடித்தொகை மதிப்பீட்டின்படி (census) இவர்களின் மக்கள்தொகை 3,039 ஆகும். 1961 ஆம் ஆண்டு குடித்தொகை அறிக்கையில் இவர்கள் அட்டவணைச் சாதியாராகக் (scheduled caste) குறிக்கப் பெற்றனர். 1931 குடிமதிப்பில் இவர்கள் கணக்கில் எடுத்துக் கொள்ளப்படவில்லை. ஆனால் 1921 குடிமதிப்பில் 'பேட ஜங்கம்' எனும் பெயரில் இவர்களின் மக்கள் தொகை 1,024 எனப் பதியப் பட்டது. விளிம்புச் சமூகத்தார் மைய நீரோட்டவாதிகளால் பெரிதும் கவனிக்கப் படுவதில்லை என்பதற்கு இதனையும் ஒரு சான்றாகக் கொள்ளலாம் (ராம்ஜி குப்தா & சுரேஷ் பாட்டில் 2003: 306–309).

பேட ஜங்கமத்தார் பலவாறாக அழைக்கப்படுகின்றனர். கையில் மணியை அடித்துக்கொண்டு யாசகம் செய்வதால் 'புடுக' என்றும் 'புடுக ஜங்கம்' என்றும் அழைக்கப்படுகின்றனர். தெலுங்கில் 'புடுக' என்றால் மிகச்சிறிய உடுக்கை போன்றதொரு குடுகுடுப்பையைக் குறிப்பதாகும்.

பேட ஜங்கம் சமூகத்தார் ஆந்திராவிலிருந்து கர்நாடகம் வந்தவர்கள். பழைய தலைமுறையினர் தெலுங்கு பேசி வந்தார்கள். காலப்போக்கில் பொதுமக்களிடம் பேசுவதற்குக் கன்னடம் பேசக் கற்றுக் கொண்டதால் அதுவே இப்போது வீட்டு மொழியாகவும் மாறி வருகிறது.

பேட ஜங்கம் மக்களின் முதன்மைத் தொழில் யாசகம் பெறுவதுதான். வீர சைவர்கள் போலக் காட்சியளிக்கிறார்கள். ஆனால் கருநாடகத்தின் வீர சைவர்களோடு இவர்களை ஒப்பிட முடியாது. அவர்கள் சாதிவகையாலும் பின்பற்றும் வீரசைவ மரபாலும்

முற்றிலும் வேறானவர்கள். அவர்கள் பின்பற்றும் சடங்கு, சம்பிரதாயங்களால் உயர்சாதியராக மதிக்கப் பெறுகின்றனர். வீர சைவர்களை ஒப்பிடும்போது பேட ஜங்கம் மக்கள் சமூக, பொருளாதாரத்தில் மிகவும் பின் தங்கியவர் களாகவும், மிக எளிமையான வாழ்க்கை நடத்துபவர்களாகவும் உள்ளனர்.

பேட ஜங்கமத்தார் ஆதியில் வேடர்களாக இருந்தவர்கள் என்ற ஒரு வரலாறும் உண்டு. 'பேட' என்பதற்கு வேட்டை என்று பொருளாகும். ஆனால் கால ஓட்டத்தில் ஊர் ஊராகச் சென்று யாசகம் செய்து வாழும் நாடோடிகளாக மரிவிட்டனர். சந்தைகள் நடக்குமிடங்களுக்கும் திருவிழாக்கள் நடக்கும் இடங்களுக்கும் சென்று யாசிப்பது இவர்களின் வாழ்க்கை. இதற்காகவே சில குழுக்கள் சில குறிப்பிட்ட திருவிழாக்கள் நடக்கும் இடங்களுக்குச் சென்று வருகிறார்கள். ராய்ச்சூர், ஷாபாத், குல்பர்கா, சோலாப்பூர் ஆகிய இடங்களுக்குத் தொடர் வண்டியில் குழு, குழுவாகச் சென்று யாசிப்பதுண்டு (மேலது: 307).

பெரும்பான்மையான பேட ஜங்கம் மக்களுக்கென்று நிரந்தரமான ஊரோ வீடோ இல்லை எனலாம். போகுமிடங்களில் சத்திரம், சாவடி, மரத்தடி, பொதுவிடம் என எங்கெங்கு இடம் கிடைக்கிறதோ அங்கெல்லாம் இரவில் தங்கிக் காலையில் தொழிலுக்குக் கிளம்புவதுண்டு. மக்கள் அதிகம் கூடுமிடங்களே இவர்கள் தொழில் பார்க்குமிடங்களாகும்.

கடந்த நூற்றாண்டுகளில் பல வகுப்பார் யாசகம் செய்து வந்ததால் பலரும் பேட ஜங்கம் எனும் பெயரால் அழைக்கப்பெற்றனர். உண்மையில் பேட ஜங்கம், மால ஜங்கம் எனும் சமூகத்தார் தனித்தனியானவர்கள், அகமணச் சமூகத்தார் ஆவர்; மணஉறவு வைத்துக்கொள்வதில்லை, ஆனால் இனத் தொடர்பு கொண்டவர்கள்; இருவரையும் வேறுபடுத்திப் பார்க்க முடியாது. இரண்டு சமூகத்தாரும் ஏறக்குறைய யாசகம் செய்தும், பிச்சையெடுத்தும் வாழ்கின்றனர். இன்று பேட ஜங்கமத்தார் சிலர் சோதிடம் கூறுபவர்களாகவும் குறி சொல்பவர்களாகவும் பேய் ஓட்டுபவர்களாகவும் கூட இருக்கின்றனர்.

பாரம்பரியமாக ஆண்கள் தங்கள் நீண்ட தலைமயிரைக் கொண்டைபோல் தலைமேலே சுருட்டிக் கட்டிக்கொள்வார்கள். கையில் இரும்பு வளையம், கறுப்புக்கயிறு கட்டியிருப்பார்கள். இவை அவர்களுக்கான ஓர் இன அடையாளத்தைக் கொடுக்கின்றன.

பேட ஜங்கமத்தார் காலங்காலமாக ஹொலயா, மாதிகர் போன்ற அடித்தளச் சாதியாருக்குப் பூசகராகச் சேவைசெய்து வந்துள்ளனர். இன்று புதிய தொழில்களை ஏற்கத் தொடங்கிவிட்டனர். பலர் விவசாயக் கூலிகளாகவும் மாறி வருகின்றனர். காலம் நிகழ்த்திவரும்

வேகமான மாற்றங்களும் இவர்களிடம் தாக்கத்தை ஏற்படுத்தி வருகின்றன. இளந்தலைமுறையினர் தங்களின் முன்னோர் செய்துவந்த பாரம்பரியத் தொழில் மரியாதைக் குறைவானது, இழிவானது என எண்ணுகின்றனர். ஆகவே இவர்கள் கல்வியிலும் புதிய தொழில்கள் செய்வதிலும் நாட்டஞ் செலுத்தி வருகின்றனர் (மேலது: 308).

தொம்பிதாச

முன்பொரு காலத்தில் ஆந்திராவின் மேற்கு மாகாணங் களிலிருந்து புலம்பெயர்ந்து கருநாடகத்தில் குடியமர்ந்தவர்களே தொம்பிதாச (Dombidasa) என்று அழைக்கப்பெற்றனர். உண்மையில் இவர்களும் ஒருவகையான தாசரி சமூகத்தாரே. திருப்பதி வேங்கடேஸ்வரரின் அடியாராக இவர்கள் தங்களைக் கூறிக் கொண்டார்கள். ஆனால் ஒரு கட்டத்தில் 'தொம்பி' எனும் முன்னொட்டு இவர்களுக்கு அமைந்துவிட்டது. இது பற்றி இரண்டு கூற்றுகள் உள. ஒரு கூற்றின்படி ஸ்ரீவிஷ்ணுவின் வரலாற்றை எடுத்துரைக்கும் நிகழ்வில் ஒரு தகராறு (தொம்பி) ஏற்பட்டதால் அன்றுமுதல் 'தொம்பி தாசரி' எனும் வழக்கு ஏற்பட்டுவிட்டது. இன்னொரு வழக்கின்படி இவர்கள் பாடும் இசை மரபுப் பாடல்கள் தேனீக்கள் (தும்பி) போன்று ரீங்காரமிடும் மெல்லிசையாக ஒலிப்பதால் தும்பி தாச என்று அழைக்கப்பெற்றனர். இவ்வழக்குப் பின்னர் ஒலி மாற்றத்தால் 'தொம்பிதாச' என மருவியது என்ற ஒரு கருத்துமுண்டு (பரமசிவய்யா 1980).

மற்ற நாடோடிச் சமூகத்தாரைப் போன்றே இவர்களுக்கும் பல பெயர்கள் உண்டு. கொல்ல தாச, காசிதாச, பல்லசெட்டி, ஹென்னு வேஷடவாரு போன்ற பல்வேறு பெயர்களால் அழைக்கப் பெறுகின்றனர். இவர்களின் நிகழ்த்து கலையின்போது ஆண்கள் பெண் வேடமணிந்து ஆடுவதால் 'ஹென்னு வேஷடவாரு' எனும் பெயர் வழக்கிற்கு வந்தது.

பெல்லாரி மாவட்டத்தில் இவர்கள் கொல்லதாச அல்லது காதாச என்று அழைக்கப்பெறுகின்றனர். மைசூர், மாண்டியா மாவட்டங்களில் 'சாட்டாரி பலஜிகா' அல்லது 'தாச பலஜிகா' என்று கூறப் பெறுகின்றனர். தொம்பிதாச மக்கள் தும்கூர், பெங்களூரு, கோலார், பெல்லாரி, இராய்ச்சூர், மைசூர் முதலான மாவட்டங்களில் அதிகம் கண்ணுக்குப் புலப்படுபவர்களாக ஊர் சுற்றித் திரிவார்கள் (மொராப் 2003: 462).

பெல்லாரி மாவட்டத்தில் 'கொல்லதாச' அல்லது 'காசிதாச' என அறியப்படுவோர் தும்கூர், மைசூர் மாவட்டங்களில் வாழும் தொம்பிதாசரிகளுடன் மணவுறவு வைத்துக்கொள்வதில்லை. ஆக

வட்டார ரீதியில் இவர்கள் சில அகமணப் பிரிவினராக மாறிவிட்டனர். இதனால் தங்கள் சமூகத்திற்குள்ளேயே திருமணம் செய்யும் முறையைக் காலப்போக்கில் வளர்த்துக் கொண்டதைக் காணமுடிகிறது.

சாதிகளின் விரிவாக்கத்தில் அகமணமயமாக்கம் என்பது சமூக அடையாள உருவாக்கத்தோடு தொடர்புபெற்றுப் பல்வேறு கிளைச்சமூகங்கள் உருவாவதற்குக் காரணமாக இருந்துள்ளது. இது இந்தியாவெங்கும் காணக்கூடிய ஒரு சமூக அசைவியக்கமாக உள்ளது. சங்க காலத்தில் இருந்த ஏறக்குறைய 20க்கும் மேற்பட்ட குடிகள் இன்று தமிழகத்தில் 209 அகமணச் சமூகங்களாக உருவெடுத்துள்ளன. 5000 ஆண்டுகளில் தமிழ்ச் சமூகத்தில் 180 புதிய அகமணச் சமூகப் பிரிவுகள் தோன்றி வளர்ந்துள்ளதை அறியமுடிகிறது (பக்தவத்சல பாரதி 2012: 374).

தொம்பிதாசர்களின் தாய்மொழி தெலுங்காகும். கருநாடகத்தில் சில நூற்றாண்டுகளாக வாழ்வதால் கன்னடம் இவர்களுக்கு வாய்த்த மொழியாகவும் விளங்குகிறது. தொம்பிதாசர்கள் சமயத்தின் துணைகொண்டு யாசகம் செய்பவர்கள். ஊர் ஊராகச் சுற்றிப் பிழைப்பை நடத்துகின்றனர். 'ஜொலேக்' எனப்படும் தோற்பையை மாட்டிக் கொண்டு, நெற்றியில் நாமம் இட்டுக்கொண்டு 'உருமால்' எனப்படும் பெருந்துணியைத் தலைப்பாகையாகக் கட்டிக்கொண்டு பெரிய வேட்டியைக் கால்களுக்கிடையில் நீண்டுதொங்கும் வகையில் பஞ்சகச்சம் எனும் கச்சா கட்டிக்கொண்டு கையில் தம்பூரி எனும் இசைக்கருவியுடன் தொழில் செய்கிறார்கள். இவையே தொம்பி தாசர்களின் இன அடையாளமாகும் (ethnic identity). எந்தவொரு சமூக வாழ்விலும் 'இன அடையாளம்' என்பது மிக முக்கியமான தாகும். தனிமனிதருக்கான பெயரும், சமூகத்திற்கான பெயரும் எவ்வளவு முக்கியமோ அவ்வளவு முக்கியத்துவம் வாய்ந்தது இன அடையாளமாகும். இன அடையாளம் பேணாதவர்கள் தனித் தன்மையை இழப்பார்கள். நாடோடிச் சமூகத்தார் அனைவரும் அவரவர் இன அடையாளத்தைக் காப்பதில் ஆர்வம் கொண்டவர்களாக இருக்கிறார்கள். தொம்பிதாசர்கள் இதற்கு ஒரு நல்ல எடுத்துக்காட்டாகும் (மொராப் 2003: 462).

இறைவனின் பெயரால் யாசிப்பதே இவர்களின் குலத் தொழிலாக இருந்து வந்துள்ளது. இவர்களுக்கென்று தனிப்பட்ட ஆண்டைக் கிராமங்களும் புரவலர் குடும்பங்களும் உள்ளன. ஆண்டு தோறும் தங்கள் ஆண்டைகளிடம் சென்று அவர்களின் குலப்பெருமை, குடும்ப வரலாறு, முன்னோர்களின் வாழ்வுமுறை அனைத்தையும் பாட்டாக எடுத்துரைப்பது இவர்களின் வழக்கம். பின்னர் ஆண்டையின் வீட்டிலேயே உணவுண்டு, தானியங்கள், துணிமணிகள், பொருள், பணம் பெற்றுக் கிளம்புவார்கள்.

ஆண்டைகள் வீட்டில் நடக்கும் நல்லவை கெட்டவைகளுக்குச் சென்று கலந்து கொள்வதுமுண்டு.

தொம்பிதாசர்களின் முதன்மைத் தொழில் நாடோடி வாழ்க்கையை அடிப்படையாகக் கொண்டதாகும். பக்திப் பாடல்களைப் பஜனைகளாக நடத்துவது இவர்களுடைய வழக்க மாகும். கலை வல்லுநர்களாகவும் இவர்கள் விளங்குகின்றனர். வரலாற்றுப் புராணக் கதைகளைப் பாடல்களாகவும் நாடகமாகவும் நடத்துவதில் வல்லவர்கள். சனிமகாத்தாமா, ஹரிச்சந்திரா கதை போன்றவற்றை நிகழ்த்தி மக்களிடம் அமோக வரவேற்பைப் பெற்றுவந்துள்ளனர். நிகழ்த்துகலைகளில் தம்பூரி, தம்மலி, தபலா, ஹார்மோனியம் ஆகிய கருவிகளைப் பயன்படுத்துகின்றனர்.

நாடகமாடுவதில் இவர்கள் வல்லவர்களாகத் திகழ்வதால் சிலர் நல்ல நாடகத் தலைவர்களாக இருந்து நாடகக் குழுக்களை நடத்தி வருகின்றனர். பெண்களும் பாடுவதில் வல்லவர்கள். சடங்கு நிகழ்ச்சிகளில் பெண்கள் பாடுவது ஒரு மரபாக இருந்துவருகிறது.

தொம்பிதாசர்களில் பலர் சிறு விவசாயிகளாக உள்ளனர். நாடாறுமாதம் காடாறுமாதம் எனும் வகையில் விவசாயத்தையும் கவனிக்கின்றனர். பாண் மரபுத் தொழிலுக்கும் செல்கின்றனர். பலர் விவசாயக் கூலிகளாகவும் வேலை செய்கிறார்கள். தொம்பிதாசர்கள் பிராமணரை அமர்த்தித் திருமணம் செய்கின்றனர். ஆனால் இறப்பு, காரியம் போன்ற சடங்குகளைத் தங்கள் சமூகப் பெரியவர்களைக் கொண்டு செய்து கொள்கின்றனர். பரிசம் கொடுத்துத் திருமணம் செய்யும் திராவிட முறையே பலகாலம் இருந்துவந்துள்ளது (பரிசத்தை, 'ஓலி' என்பார்கள்). ஆனால் இன்று வரதட்சணையும் ஊடுருவி யுள்ளது. 'உடுக்கே' அல்லது 'கூடவலி' எனும் மறுமணம் இவர்களிடம் உண்டு. இருபாலரும் மறுமணம் செய்துகொள்ளலாம். திருமணம் பெண்வீட்டில் நடக்கும். மணச் செலவுகளை மணப்பெண் வீட்டாரே ஏற்றுக்கொள்வதுண்டு. சாந்தி முகூர்த்தம் எனப்படும் 'ஷோபன சாஸ்த்ரா' சடங்கு திருமணத்தன்றோ 16ஆம் நாளோ மணப்பெண் வீட்டில் செய்துவைக்கப்படும். மனைவி இறந்தால் அவளின் தங்கையை மணக்கும் 'மதனி மணம்' (sororate) எனும் வழக்கம் இவர்களிடம் உண்டு. பரிசம் கொடுப்பது மதனி மணத்தை வலுப்படுத்தும் ஒரு பண்பாட்டுக் கூறாகும் (விரிவுக்குக் காண்க: தமிழர் மானிடவியல், பக். 100–104).

ஹோபலுபூர் எனும் கிராமத்தில் தொம்பிதாசர் சமூக நலச்சங்கம் அமைத்துச் சமூகத்தின் வளர்ச்சிக்காகப் பாடுபடுகின்றனர். நாடோடி வாழ்வு முறையிலிருந்து இவர்கள் இன்று வெகுவாக மாறி வருகின்றனர் (மொராப் 2003: 466).

உறுமி அடித்து யாசகம் செய்கிறவர்கள். மிகச் சிறிய உறுமி போன்றதொரு கருவியைக் குச்சியால் அழுத்தி 'டுர' 'முர்' என மாறிமாறி ஒலி எழுப்பி, வீட்டிற்குள் இருப்போரை வரவழைத்துச் சாமியின்பேரில் பாடியும் வாழ்த்தியும் யாசகம் செய்பவர்கள். இவர்கள் 'துர்கமுர்கேரு' 'புர்புர்ச்சா' என்னும் பெயர்களாலும் அழைக்கப்படு கிறார்கள். கர்நாடகத்தின் அனைத்துப் பகுதிகளிலும் துர்கமுர்காவினரைக் (Durgamurga) காணமுடியும். இவர்களின் தாய்மொழி தெலுங்காகும். கர்நாடகத்தில் சில நூற்றாண்டுகளாகக் குடியமர்ந்து வாழ்ந்து வருவதால் கன்னடம் நன்கு பேசுகிறார்கள் (சுரேஷ் பாட்டில் 2003: 467).

துர்கமுர்காவினரைத் தூரத்தில் வரும்போதே எளிதில் அடையாளம் காண முடியும். நீண்ட தலைமுடியைச் சுருட்டி தலையில் கொண்டைபோல் சொருகிக் கொள்வார்கள். நீண்ட வேட்டியைக் கட்டிக்கொண்டு உடம்பின்மேல் கம்பளம் போன்ற ஒன்றைப் போர்த்திக் கொண்டிருப்பார்கள். கையில் சாட்டை ஒன்றை வைத்திருப்பார்கள். மக்களிடம் யாசகம் செய்யும்போது தம் உடலில் சாட்டையால் அடித்துக்கொள்வார்கள். உடலை வருத்தித் தம்மீது அனுதாபம் ஏற்படுத்தி அடுத்தவரிடமிருந்து ஈகை பெறுதல் என்பது யாசகம் செய்யும் சில நாடோடிச் சமூகத்தார் கையாளும் உத்திகளுள் ஒன்றாகும். தமிழகத்தில் 'சாட்டையடிக்காரர்' எனும் ஒரு நாடோடிச் சமூகம் உண்டு (காண்க: தமிழகத்தில் நாடோடிகள் 2003: 218–225). இந்தியாவில் சமயத்தின் பெயராலும் தெய்வத்தின் துணை யோடும் யாசகம் செய்வது மரியாதைக்குரிய செயலாகவே இருந்து வருகிறது. இத்தகையோருக்குத் தானம் கொடுப்பது இல்லறத் தருமங்களில் ஒன்றாகவே கருதப்படுகிறது.

துர்கமுர்காவின் இனத் தெய்வம் 'துர்க்கவ்வ' ஆகும். யாசகம் பெறுவதற்குச் சென்றவுடன் வாசலில் நின்று முதலில் இத் தெய்வத்தைப் போற்றிப் பாடி அதன்பின்னர் யாசகம் இடுவோரையும் வாழ்த்திப் பாடித் தானியங்கள், பொருள்கள், பணம் வாங்குவதே இவர்களின் பூர்வீகத் தொழிலாகும். அவர்கள் கையில் எப்போதும் 'குடி' என்று அழைக்கக்கூடிய ஒரு சாமிப்பெட்டி இருக்கும். இது மிகச் சிறியது. 3 கன செமீ. அளவு இருக்கும். அப்பெட்டிக்குள் சாமியின் சிலை இருக்கும். இப்பெட்டியைத் தரையில் வைப்பதற்கு வசதியாக நான்கு சிறிய கால்கள் இருக்கும். ஆண்கள் சாமிப் பெட்டியை எடுத்துக்கொள்ள, பெண்கள் உறுமியைக் கழுத்தில் மாட்டிக்கொண்டு வீதி வீதியாக யாசகம் செய்வார்கள் (சுரேஷ் பாட்டில் 2003: 470).

ஒரு தெருவுக்குள் நுழைந்தவுடன் உறுமியடித்து ஓங்கிய நீண்ட குரலில் பாடுவது இவர்களின் வழக்கம். இதன்மூலம்

துர்கமுர்காவினர் தம் ஊருக்கு வந்துவிட்டார்கள், அடுத்து நமது தெருவுக்கும் வந்துவிடுவார்கள் என்பதை மக்கள் உணர்ந்து கொள்வார்கள். ஒவ்வொரு தெருவுக்கும் நுழையும்போது "துர்கவ்வா உங்களிடம் வந்துவிட்டாள், தானியங்கள் வழங்கி அம்மன் அருள் பெறுக" என்று கூவிக் குரல் கொடுப்பார்கள். வீட்டருகே வந்தவுடன் உங்கள் "வீட்டு முறங்களில் தானியங்களைக் கொண்டு வாருங்கள், இல்லையேல் துர்கம்மா அவற்றை ஏற்றுக்கொள்ளாது" என்று சொல்வார்கள் (மேலது: 470).

துர்கமுர்கா ஆண்கள் தங்கள் வெற்று உடலின்மீது மஞ்சள் தடவிக் குங்குமம் இட்டுக் கொள்வார்கள். சாட்டையால் தம் உடல் மீது ஓங்கி அடித்துக் கொள்வார்கள். பல நேரங்களில் இரத்தம் கசிவதுண்டு. சாட்டையடி கேட்போரது காதில் பெரும் சத்தத்தை ஏற்படுத்தினாலும் அதனால் அதிகமான வலி ஏற்படாது என்பது துர்கமுர்காவினர் கூறும் இரகசியமாகும். ஆண்கள் சாட்டையடித்துக் கொண்டால் பெண்கள் உறுமியடித்து ஓசையெழுப்புவார்கள். சிறார்கள் ஆடுவார்கள். ஒரு தெருவில் ஏறக்குறைய ஒருமணி நேரம் செலவிடுவார்கள். அடுத்து மறு தெருவுக்குச் செல்வார்கள். ஓர் ஊரில் ரூபாய் 100 முதல் 200 வரை கிடைக்கலாம். சில வேளைகளில் பணம் குறைந்தாலும் தானியங்கள், புளி, மிளகாய் போன்றவை கிடைக்கும். இவை உணவு ஆதாரத்திற்கான வருமானமாகும்.

இன்று பாரம்பரியக் கிராமங்களில் போதிய வருமானம் கிடைப்பதில்லை என்பதால் துர்கமுர்காவினர் நகரப் பகுதிகளுக்கும் செல்கிறார்கள். கடைத்தெருக்களில் போதிய இடமிருந்தால் அரைமணி நேரம்வரை சாட்டையடியாட்டம் செய்து காண்பிப்பார்கள். அதன் பின்னர் கூடியிருப்பவர்களிடமும் கடைக்காரர்களிடமும் வசூல் செய்வார்கள். கடைத்தெருக்கள் நெரிசலாக இருந்தால் ஒவ்வொரு கடைமுன்பும் சாட்டையடித்து உறுமியடித்துப் பணம் கேட்பார்கள். ஒருநாள் முழுவதும் தொழில் செய்வதன் மூலம் ரூபாய் 100–300 கிடைக்கிறது. பேருந்து நிலையங்களிலும் இத்தகைய வேடிக்கை காட்டிச் சம்பாதிக்கிறார்கள்.

மாதிகா போன்ற அடித்தள மக்கள் தாங்களாக விரும்பித் தானியங்கள் கொடுத்தால் அவற்றைப் பெற்றுக்கொள்வார்கள். சமைத்த உணவை அவர்களிடமிருந்து பெற்றுக் கொள்வதில்லை. தீண்டத்தக்க சாதி சனங்களிடமிருந்து அதாவது பிராமணர், இலிங்காயத்துகள், குருபா, நாயக், பரிக்கார், ஒக்கலிகா, முஸ்லீம், மராட்டியர் போன்றவர்களிடமிருந்து தண்ணீர், உணவு, உணவுப் பொருட்கள், தானியங்கள் என அனைத்தையும் பெற்றுக் கொள்வார்கள். நாடோடிச் சமூகத்தார் சாதிக் கட்டமைப்பிலிருந்து

விலகிய விளிம்பு நிலைச் சமூகத்தார் என்ற கருத்து சில தளங்களில் மேலெழுந்தாலும், அவர்களும்கூடக் கிராமியச் சமூக உறவுக்குள் தங்களை இணைத்துக்கொள்ளும்போது சாதியப் பண்பாட்டைச் சார்ந்து தொழில் செய்வோராக மாற வேண்டியுள்ளது. ஆதரவுச் சமூகத்தாரின் கருத்தியல் மேலாண்மைக்கு அடிபணிய வேண்டியவர்களாக இவர்கள் உள்ளனர் (மேலது: 471).

காலங்காலமாக எங்கள் முன்னோர்கள் செய்த இத்தொழிலை உடனடியாகக் கைவிட முடியாது என்கின்றனர் துர்கமுர்காவினர். துர்கவ்வா பெயரில் யாசகம் செய்யாமல் விட்டுவிட்டால் அம்மன் எம்மீது சினங்கொள்வாள் என்கின்றனர். எனினும் இன்றைய இளம் தலைமுறையினர் விவசாயக் கூலிகளாகவும் வீடுகட்டும் கொத்தனார்களாகவும் சாலைபோடும் பணியாளர்களாகவும், இன்னும் பிறவகையான வேலைகள் செய்பவர்களாகவும் மாறத் தொடங்கி விட்டனர். இளம் வயதில் பூர்வீகத் தொழிலில் ஆர்வம் காட்டா விட்டாலும், திருமணமாகிக் குடும்பத்தினராக மாறிய பின்னர், குறிப்பாக நடுவயதை எட்டும்போது தங்களின் பூர்வீகத் தொழிலாகிய யாசகம் பெறுவதில் ஈடுபடுகின்றனர் (மேலது: 467–472).

கோண்டலிகா

இவர்கள் மராத்தி மொழி பேசும் இசைவாணர்கள். நடனக் கலைஞர்கள் யாசகம் செய்பவர்கள். கோண்டாலி (Gondali) என்றும் அழைக்கப்படுகின்றனர். இதன் பொருள் சாமியின் பெயரால் குழு நடனம் நிகழ்த்தும் குழுக்கலை என்பதாகும். கோண்டல் எனும் கன்னடச் சொல்லின் இனச்சொற்கள் (cognate terms) தமிழில் 'கொண்டலம்' என்றும் தெலுங்கில் 'கோண்டாலி' அல்லது 'கோண்ட்லி' என்றும், மலையாளத்தில் 'கொண்டி', 'கொண்டு', 'கொட்டு' என்றும் வழங்கப்படுகின்றன. இச்சொற்கள் கூட்டம், தொகுப்பு, குழு எனும் பொருள்களைக் கொண்டவையாகும் (நிங்கண்ணா சான்னக்கி 2003: 534).

கோண்டலிகாவினர் ஜமதக்கினி முனிவர், ரேணுகாதேவி ஆகியோரின் வழித்தோன்றல்கள் எனக் கூறிக்கொள்கின்றனர். இவர்கள் மராத்தி, கன்னடம் பேசுகின்றனர்; கருநாடகத்தில் வாழ்பவர்கள். கன்னட வரிவடிவத்திலும், மகாராட்டிர எல்லையில் வாழ்பவர்கள் மராத்தி வரி வடித்திலும் எழுதப் படிக்கத் தெரிந்துள்ளனர். கருநாடகத்தில் பீஜப்பூர், தார்வார், பெல்காம் உள்ளிட்ட பல்வேறு மாவட்டங்களிலும் கருநாடகத்தை ஒட்டிய மகாராட்டிர மாநிலத்திலும் வாழ்கின்றனர்.

கோண்டலிகாவினரின் இன அடையாளங்கள் (ethnic markers) சற்று மாறுபட்டவை. வேட்டி, சட்டையணிந்து மேலே கோட்

அணிந்து கொள்வார்கள். பழைய தலைமுறையினர் பெரிய தலைப்பாகையும் கட்டிக் கொள்வார்கள். வேட்டி, தலைப்பாகைத் துணிகளில் அலங்காரத்துடன் ஜொலிக்கும் கரைகள் இருக்கும். நெற்றியில் பெரிய சந்தனப்பொட்டு வைத்துக் கொள்வார்கள். கழுத்தில் 'கௌடி மாலா' (Gowdi mala) எனக்கூடிய சோழி மாலைகளை அணிந்திருப்பார்கள். இளம் சிறார்கள் பருவ வயதடைந்து தொழிலுக்குச் செல்லும் காலத்தில் புனித சோழிகளைக் கொண்ட மாலையணிதல் ஓர் ஏற்புச் சடங்காக (initiation rite) நிகழ்கிறது. இது கோண்டலிகா சமூகத்திற்குரிய தனித்துவமான சடங்கியல் நிகழ்வாகும் என்கிறார் மகாராட்டிர மாநிலத்தின் குலங்களையும் குடிகளையும் பற்றி எழுதிய என்தோவன் (Enthovan 1922) என்பவர். கோண்டலிகாவினரின் பூர்வீகத் தொழில் அவர்களுடைய தாய்த்தெய்வத்தின் பெயரால் வாழ்த்துப் பாடல்கள் பாடி யாசகம் செய்வதாகும் (மேலது: 535).

கோண்டலிகாவினர் வாய்மொழி வழக்காறுகளைப் (lores) பெரிதும் போற்றுபவர்களாக உள்ளனர். தொன்மங்கள், பழங் கதைகள், வட்டார வரலாறு போன்றவற்றின் பாதுகாவலர்களாக உள்ளனர் என்கிறார் நிங்கண்ணா சாணக்கி (2003: 536). இவர்கள் கிராமியக் கலைஞர்களாகவும் பாடகர்களாகவும் கதை சொல்பவர் களாகவும் வருவதுரைப்பவர்களாகவும் வரலாற்று நிகழ்வுகளைக் கூறுபவர்களாகவும் உள்ளனர். அதனாலேயே இவர்களைப் பற்றிக் கூறும்போது பாரததேசத்தின் பண்டைய பண்பாட்டின் பாதுகாவலர்கள் என்கிறார் நிங்கண்ணா. இவர்களின் நாடோடி வாழ்வு மூலம் அப்பழம்பெரும் பண்பாட்டுச் சிறப்புகளை வெவ்வேறு பிரதேசங்களில் பல்வேறு சமூகத்தாரும் அறியும்வண்ணம் அவற்றைப் பரப்புபவர் களாகவும் பங்காற்றுகின்றனர் என்கிறார் என்தோவன் (மேலது: 536).

13–ஆம் நூற்றாண்டில் எழுதப்பெற்று மிகவும் புகழ்பெற்ற ஆதி இசை நூலான சங்கீத இரத்னாகரம் எனும் நூலில் கோண்டலிகா நடனம் பற்றியும் அதை ஆடியவர்கள் ஒரு தனித்துவமான தொல்குடியினர் எனவும் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. அத்தொல்குடியினர் கோண்டலிகாவினர்தாம்.

கோண்டலிகாவினர் துர்க்கை வழிபாட்டைக் கொண்டவர்கள். அம்பா பவானியினைச் சிறப்பிக்கும் வழிபாட்டில் தீவட்டி ஆட்டம் ஆடும் வழக்கத்தை மேற்கொள்கின்றனர். தேசஸ்த பிராமணர் வீட்டுத் திருமணங்களில் இந்த ஆட்டம் நிகழ்த்தப்படுகிறது. பலவேளைகளில் நேர்த்திக்கடன் நிறைவேற்றும்போதும் இவ்வாட்டம் நிகழ்த்தப்படுகிறது. இன்றைய நகரியச் சூழல்களில் இந்நிகழ்வுகள் குறைந்து வருகின்றன. ஆனால் கிராமியச் சூழல்களில் இன்றும் இவ்வாட்டத்தைக் காணமுடிகிறது.

இன்று வேகமான சமூக மாற்றத்தால் பாரம்பரியத் தொழிலுடன் வேறுபல தொழில்களிலும் ஈடுபடத் தொடங்கி விட்டனர். வீட்டுப் பொருட்கள், சோப்பு, சீப்பு, கண்ணாடி, பொட்டு, குங்குமம், குழந்தைகள் விளையாட்டுப் பொருட்கள் உள்ளிட்ட ஏராளமான விலை மலிவான வீட்டு உபயோகப் பொருட்களை அடித்தள மக்கள் இருக்குமிடங்களுக்குக் கொண்டு சென்று விற்கின்றனர். கூலிவேலை உள்ளிட்ட வேறுபல தொழில்களிலும் ஈடுபடுகின்றனர். வயதானவர்கள் பூர்வீகத் தொழிலை இன்றும் விடாமல் செய்துவருகின்றனர் (மேலது: 537).

கோசாவி

வட இந்தியாவிலிருந்தும் மேற்கிந்தியாவிலிருந்தும் கருநாடகத்திற்குப் புலம்பெயர்ந்த சமய இரவலர்களே கோசாவி (Gosavi). இவர்கள் கோசாயி, கோசைன் (Gosain), அதித் (Atit). கோஸ்வாமி (Goswami) எனும் பெயர்களிலும் அறியப்படுகிறார்கள் (விஜயேந்திரா 2003: 542).

கோசாவி அல்லது கோஸ்வாமி என்பதற்குப் 'பசுக்களின் தலைவன்' என்பது பொருளாகும். வட கருநாடகம், பெல்காம் மாவட்டங்களில் இவர்கள் பரவலாகக் காணப்படுகின்றனர். இவர்கள் சன்னியாசிகளின் புரட்சிக்காலத்தில் பாரதப்புராவிலிருந்து பல இடங்களுக்கும் சென்றார்கள் என்ற ஒரு வரலாறு உண்டு.

கருநாடகத்திலுள்ள கோசாவிகள் தண்டி (Dandi) பிரிவினைச் சேர்ந்தவர்கள் என்பார் எட்கர் தர்ஸ்டன் (1909). கோசாவி என்பது தனித்த ஒரு சாதியில்லை. எந்த ஒரு சன்னியாசியும் கோசாவி என்றே அழைக்கப்படுவார். செய்யும் தொழில், சாதி, சமூகத்தரம் என எந்த ஒன்றையும் கணக்கில் கொள்ளாமல் இறைவனின் அடியவர்கள் அனைவரும் கோசாவி என்றே ஏற்கப்பட வேண்டுமென்பது மரபு. 1901 – ஆம் ஆண்டுக் குடிமதிப்பின்படி மாண்டுலா (Mandula), பாவாஜி (Bavaji) போன்றோர் கோசாவிகளின் பிரிவினர்களாக் கூறப்பட்டனர்.

கோசாவிகளுடைய சாதிப்புராணப்படி, சிவபெருமான் இவர்கள் அனைவரையும் சமய இரவலர்களாக மாறும்படியும் பசுக்களின் தலைவர்களாக ஆகும்படியும் வாக்குரைத்தார். இத்தொன்மக் கதை ஒன்றினை இவர்கள் மறவாமல் கூறுகிறார்கள். இவர்கள் வீட்டில் மராத்தியும் வெளியில் மற்ற சமூகத்தவர்களிடம் கன்னடமும் பேசுகின்றனர்.

கோசாவிச் சமூகத்தினர் பின்வரும் பத்துத் தாய்வழிக் குலங்களைக் (matrilineal clans) கொண்டிருக்கின்றனர். அவையாவன (விஜயேந்திரா 2003: 542):

1. கிரி (மலையுச்சி)
2. பூரி (நகரம்)
3. பர்வத் (மலை)
4. சாகர் (கடல்)
5. சரஸ்வதி (கல்விக் கடவுள்)
6. பான் அல்லது வான் (காடு)
7. தீர்த்தா (யாத்திரைத் தலம்)
8. பாரதி (பேச்சுக் கடவுள்)
9. ஆரண்யா (காடு)
10. ஆஸ்ரம் (துறவி மடம்)

மேற்கூறிய குலங்களைச் சேர்ந்தவர்களில் கிரி, பர்வத், சாகர் ஆகிய குலங்களுக்குரிய சமயக் குழுவினர்கள் இமயமலை யிலுள்ள பத்ரிநாத் தலத்தைத் தம் தலைமையிடமாகக் கொண்டவர்கள். பான்ஃவான், ஆரண்யா இரு பிரிவினரும் பூரியிலுள்ள கோவர்தனாத் துறவிகள் மடத்தோடு தொடர்புடையவர்கள். தீர்த்தா, ஆஸ்ரம் ஆகிய இரண்டு பிரிவினர்களும் குஜராத்திலுள்ள மடத்தோடு இணைந்தவர்கள். சரஸ்வதி, பூரி, பாரதி ஆகிய மூன்று குலத்தாரும் சிருங்கேரியிலுள்ள மடத்தைச் சேர்ந்தவர்கள். பொதுவாக ஆண்கள் தங்கள் பெயருக்குப் பின்னால் குலப்பெயரையோ கோசாவி எனும் தம் சமூகத்தின் பெயரையோ இணைத்துக் கொள்வார்கள்.

தண்டி (Dandi) எனக் கூடியவர்கள் ஒரு தனி வகையினர். சன்னியாசியாக ஒருவர் மாற விரும்பினால் அவர் தண்டியில் 12 ஆண்டுகள் சேவைபுரிய வேண்டும். தண்டி என்பது தண்ட் (Dand) எனும் சொல்லின் நீட்சியாகும். இதன்பொருள் 'மூங்கில் கோல்' என்பதாகும் சன்னியாசிகள் எப்போதும் கையில் இந்த மூங்கில் கோலை வைத்திருப்பார்கள். தூங்கும்போது மட்டும் அதனைத் தரையில் வைப்பார்கள் (மேலது 2003: 546).

கோசாவிகள் பிராமணர்கள், இலிங்காயத்துகள் ஆகியோர் வீட்டில் மட்டும் உண்பார்கள். மராத்தி, நாம்தாரி, நடவ (Nadava) போன்ற சாதிகளிடமிருந்து சமைக்காத பொருட்களைப் பெற்றுக் கொள்வார்கள். கர்நாடகத்திலுள்ள மராத்தியர்கள் கோசாவி களைச் சடங்குப் பூசகர்களாக வீடுகளுக்கு வரவழைத்து அவர்களின் ஊழியத்தைப் பயன்படுத்துகின்றனர். பண்டாரி மக்கள் தம் குழந்தைகளுக்கு ஏற்புச்சடங்கு செய்வதற்குக் (initiation ceremony) கோசாவிகளை வீட்டிற்கு அழைத்துச் செல்வார்கள். அச்சடங்கு நிகழ்வில் கோசாவி அந்த ஆண் பிள்ளையின் காதில் இரகசியமாகச்

சில மந்திரங்கள் சொல்லி அவர்களுடைய சமூகத்திற்குரிய நபராக ஏற்கச் செய்வார். இதுவே ஏற்புச்சடங்காகும் (தமிழ்ச் சமூகத்தில் நடக்கும் காது குத்துதல் நிகழ்வானது ஒரு வகையான ஏற்புச் சடங்காகும்). ஏற்புச் சடங்கின் மூலம்தான் ஒவ்வொரு குழந்தையும் அச் சமூகத்திற்குரிய நபராக ஏற்றுக் கொள்ளப்படுகிறது (மேலது: 545).

இவர்களிடம் ஒரு கொடூரமான பழக்கம் இருந்தது. தர்ஸ்டன் & ரங்காச்சாரி (1987: 388–389) பதிவுசெய்ததை அப்படியே இங்குக் காணலாம். "இறந்தவர்களின் தலையில் ஒரு தேங்காயை அது சிதறித் துண்டுகளாகும்படியாக அதற்கென்றே ஏற்பாடு செய்யப் பட்டுள்ளவர்கள் உடைக்கின்றனர். பின்னர் உடல் சிவப்புத்துணியில் சுற்றப்பட்டுக் கங்கையில் வீசி எறியப்படுகின்றது. தென்னிந்தியாவில் இப்பழக்கத்திற்கான அடிப்படைக் காரணமாகக் கூறப்படும் விளக்கம் வருமாறு: இந்துக்களின் சமயவாழ்வின் குறிக்கோள் முக்தி பெறுவதே யாகும். சமயநெறிப்பட்ட வாழ்க்கை வாழ்பவர்கள், அடுத்துவரும் பிறவிக்கு ஆட்படாது முக்திபெற வேண்டுமானால் அவர்களுடைய உடலில் உள்ள ஆன்மா உச்சந் தலையினைப் பிளந்துகொண்டு அங்கே அமைந்திருக்கும் சூட்சுமநாடி வழியாக வெளியேற வேண்டும். இறக்கும் தறுவாயிலுள்ள அல்லது இறந்த ஓர் அறநெறிப்பட்ட துறவியின் உயிர் இவ்வாறு பிரிந்து போவதாகவே நம்பப்படுகிறது. இந்த நம்பிக்கையினை நிலைநிறுத்தவே இறந்துபோனவர்களான கோசாவிகளின் தலையில் தேங்காய் உடைக்கும் இப்பழக்கம் ஏற்பட்டிருத்தல் வேண்டும்".

கோசாவிகள் ஒரு காலத்தில் முழுக்க முழுக்கச் சமய இரவலராக வாழ்ந்து வந்தனர். இன்று அவர்கள் ஒரு நிலை குடியாக மாறிவிட்ட பெரும் சமூக மாற்றத்தைக் காண்கிறோம். மிகச் சிலரே பழைய மரபைப் போற்றிக் காக்கும் வகையில் யாசித்து வாழ்கின்றனர்.

ஒவ்வொரு நாளும் கோசாவிகள் பிராமணர் வீட்டில் ஒரு வேளையாவது யாசிக்க வேண்டுமென்பது மரபாகும். இப்போது இந்தமுறை அற்றுப்போய்விட்டது. மிகச்சிலரே பழைய சமய இரவலர் தொழிலைச் செய்கிறார்கள். கோசாவிகள் இப்போது வணிகத்திலும் விவசாயத்திலும் ஈடுபடுகின்றனர். நிலவுடைமையே பலருக்கும் வாழ்வாதாரமாக உள்ளது. விவசாயத்தில் பலரும் ஈடுபட்டுள்ளனர். இன்று பல்வேறு வகையான வணிகத்திலும் ஈடுபட்டு வருகின்றனர். மேலும் படிப்பறிவு பெற்றுவருவதால் அரசுத்துறையிலும் தனியார் துறையிலும் நல்ல பதவிகளைப் பெற்று வேலைசெய்கின்றனர். வழக்குரைஞர், மருத்துவர், பொறியாளர், இராணுவம், ஆசிரியர்பணி போன்ற எண்ணற்ற துறைகளில் சிறந்து விளங்குகின்றனர்.

கிராமப்புறத்துக் கோசாவிகள் விவசாயத்தில் பெரிதும் ஈடுபட்டு வருகின்றனர். மிகச்சிலரே பாரம்பரியத் தொழிலைச் செய்துவருகின்றனர்.

ஹெலவ

ஹெலவ எனும் சொல் 'நொண்டி', 'இயலாதவன்', 'ஊனமுற்றவர்' என்று பொருள்படும். இன்று இச்சொற்களுக்கு 'மாற்றுத் திறனாளி' எனும் வழக்கு பயன்பாட்டிற்கு வந்துள்ளது.

ஹெலவ (Heleva) சமூகத்தின் தோற்றம் குறித்து நஞ்சுண்டய்யாவும் எல்.கே.ஏ.ஐயரும் (1930) கூறும் தோற்றத் தொன்மம் வருமாறு: ஒக்கலிகச் சமூகத்தைச் சேர்ந்த ஒருவருக்கு ஏழு மகன்கள் பிறந்தனர். அவர்களில் கடைசியாகப் பிறந்த இளையமகன் ஊனமுற்றவனாகப் பிறந்து விட்டான். இதனால் இவர்களின் தாய் மற்ற மகன்களைவிடவும் இளைய மகன்மீது அதிகம் பாசம்காட்டி வந்தாள்.

தங்களைக் கவனிக்காமல் இளைய மகனையே கவனித்ததால் மற்ற சகோதரர்களுக்குக் கால ஓட்டத்தில் பொறாமை அதிகரித்து விட்டது. அவனை வீட்டைவிட்டு எப்படியாவது வெளியேற்றிவிட வேண்டுமென முயற்சி செய்தார்கள். அதற்காகப் பல சூழ்ச்சிகள் செய்தார்கள். அந்த வீட்டில் இருந்த பாசமிகு எருது ஒன்று ஒவ்வொரு முறையும் இளைய சகோதரனைக் காப்பாற்றிவிட்டது. இறுதியாகச் சகோதரர்கள் தங்கள் குடும்பச்சொத்தில் ஒருபகுதியைக் கொடுத்து எருதுவையும் கொடுத்து அவனை வீட்டைவிட்டு அனுப்பிவிட முடிவு செய்தார்கள். ஆனால் இவர்களுடைய் திட்டத்தைச் சிவபெருமான் மாற்றியமைத்தார். அவனுடைய சகோதரர்களைப் பார்த்து, "இவனுக்கு உங்கள் சொத்து சுகம், ஏதும் தேவையில்லை. அவ்ன் வரும்போது அவனுக்குப் பொருளும் உணவும் யாசகம் செய்யுங்கள். அவன் பிழைத்துக் கொள்ளட்டும்" என்றார். அன்று முதல் அவனுடைய செல்லமான எருதின்மேல் உட்கார்ந்துகொண்டு யாசகம் செய்து பிழைத்துவந்தான். இந்த இளைய சகோதரனின் வழி வந்தவர்களே 'ஹெலவ' சமூகத்தார் ஆவர் (குப்தா 2003: 622).

எட்கர் தர்ஸ்டனும் ரங்காச்சாரியும் (1909) சேலம் மாவட்டக் கையேட்டில் உள்ள குறிப்பைக் கொண்டு பின்வரும் தகவல்களைக் குறிப்பிடுகின்றனர். வேளாளர்களுக்கு 100 குழந்தைகள் இருந்தன. அவர்களில் ஒரு குழந்தை ஊனமுற்ற குழந்தையாக இருந்தது. 99 உடன்பிறந்தவர்களும் ஆண்டொன்றுக்கு ஒரு கலம் தானியமும் ஒரு ரூபாய் பணமும் கொடுத்து உதவினார்கள். இந்த ஊனமுற்றவன் ஒரு தெலுங்குப் பெண்ணை மணந்துகொண்டான். இவர்களுக்குப் பிறந்த குழந்தை எந்தச் சாதியையும் சாராததால் இவர்கள் 'முடவாண்டி' என்று அழைக்கப்பெறலாயினர்.

இந்த முடவாண்டிகள் போன்றதொரு சமூகம் ஆந்திர தேசத்தில் 'பிச்சகுண்ட' என்றும், கருநாடகத்தில் 'ஹெலவ' என்றும் கூறப்பெறுகின்றது. ஆந்திராவில் பிச்சகுண்ட சமூகத்தார் காப்பு, கம்மா, கொல்லா உள்ளிட்ட இன்னும் சில சமூகத்தாரின் குல வரலாறு, முன்னோர்களின் சிறப்பு, இன வரலாறு போன்ற வரலாறு சார்ந்த குறிப்புகளை நினைவுகூர்ந்து பரிசில்பெற்று வாழ்கிறார்கள்.

கருநாடகத்தில் ஹெலவ சமூகத்தார் பெங்களூரு, பீஜப்பூர், தார்வாட், குல்பர்கா, உத்தர கன்னட, மைசூர், பெல்காம் முதலான மாவட்டங்களில் காணப்படுகின்றனர்.

ஹெலவ சமூகமானது 1. சாந்தி ஹெலவ, 2. பங்கி ஹெலவ, 3. எத்தின ஹெலவ ஆகிய மூன்று உட்பிரிவுகளைக் கொண்டுள்ளது. இம்மூன்று பிரிவுகளின் பெயர்கள் அவர்கள் பூர்வீகமாகச் செய்துவந்த தொழில்களின் அடிப்படையில் ஏற்பட்டவையாகும்.

சாந்தி ஹெலவ உலோகத்தால் செய்யப்பட்ட வெண்கல மணியைக்கொண்டு யாசகம் செய்பவர்கள். பங்கி ஹெலவ கையில் புல்லாங்குழலை வைத்திருப்பவர்கள். ஏத்தின ஹெலவ எருதின்மேல் பயணம் செய்பவர்கள். மேற்கூறிய மூன்று பிரிவினரில் எத்தின ஹெலவ மற்ற இரண்டு பிரிவினரைக் காட்டிலும் உயர்ந்தவர்கள் என்று கூறிக்கொள்கிறார்கள். இவர்கள் தங்கள் ஆண்டைகளான ஒக்கலிகா சாதியரின் குல வரலாறு, அவர்களுடைய முன்னேர்களின் வமிசாவளி, வமிசாவளியினரின் சிறப்புகள் போன்றவற்றை எடுத்துரைப்பதில் வல்லவர்களாக உள்ளனர்.

ஹெலவ மக்கள் பன்னெடுங்காலமாகவே நிலமற்ற சமூகத்தாராக வாழ்ந்து வருகின்றனர். இவர்கள் எருதின்மீது அமர்ந்துகொண்டு தம் உடலைப் போர்வையால் போர்த்திக் கொண்டு தொழிலுக்குச் செல்வார்கள். உடல் ஊனமுற்றவர் என்ற தொன்மத்தை நிரூபிக்கும் முகமாக இவ்வாறு செய்கின்றனர். பொதுவாக உறவுடைய சில குடும்பங்கள் ஒன்றாகச் சேர்ந்து ஒரு சிறு குழுவாகத் தொழிலுக்குக் கிளம்புகின்றனர். தொழில் செய்யவேண்டிய ஊருக்கு வெளியே கூடாரம் அமைத்துத் தங்குவார்கள். தங்கலின்போது பெண்கள் சமைக்கும் வேலையையும், மற்ற வேலைகளையும் கவனிக்கின்றனர். ஆண்கள் ஊருக்குள் சென்று ஆண்டை களின் குல வரலாற்றை எடுத்துரைக்கின்றனர். அறுவடை முடிந்த பின்னர்த் தத்தம் உரிமைக் கிராமங்களுக்குச் சென்று ஆண்டைகளிடமிருந்து தானியங்கள், துணிமணிகள், பணம், பிற பொருட்களைக் கேட்டுப் பெறுகிறார்கள்.

ஆண்டுதோறும் ஹெலவாக்கள் தம் வீட்டிற்கு வந்து தம் வமிச வரலாற்றையும் குலப் பெருமைகளையும் பாடுவது என்பது

நன்நிமித்தம் சார்ந்தது, அதிர்ஷ்டத்திற்குரியது என்று ஆண்டைகள் கருதுகின்றனர். ஆண்டைகளுக்கும் ஹெலவாக் களுக்குமான உறவு குடும்ப உறவு போன்றதாகும். ஆண்டைகள் குடும்பத்தில் நடக்கும் அனைத்துவகையான நிகழ்ச்சிகளிலும் இவர்கள் பங்கேற்பார்கள். திருமணங்களில் குலவரலாறு சொல்லி வாழ்த்துப் பாடல் பாடுவார்கள். பழங்காலத்தில் தங்கள் ஆண்டைகள் இறக்கும்போது அவர்களின் பாடையைத் தூக்கிச் செல்வார்கள். இறப்புக்குப் பின்னர் மூன்றாம் நாள் சடங்கு உணவையும் தீட்டுக்கழித்து உண்டுள்ளனர் (நஞ்சுண்டய்யா & ஐயர் 1930: 626).

ஹெலவ மக்கள் பிராமணர், இலிங்காயத்து ஒக்கலிக, வைசியர், விஸ்வகர்மா ஆகியோரிடமிருந்து உணவுபெற்று உண்பார்கள். அவர்களுக்கு ஏதும் கொடுப்பதில்லை. குரலா, இடிகா, பேஸ்தா போன்ற சாதியாருக்கு உணவு கொடுப்பார்கள். அவர்களிடமிருந்தும் பெற்றுக் கொள்வார்கள். ஆனால் மாதிகா, ஹொலய, சலவாடி போன்ற கீழ்ச்சாதிகளிடமிருந்து தானியங்கள் மட்டுமே பெற்றுக் கொள்வார்கள். நீர் எடுக்கும் கிணறு, சுடுகாடு, பிற பொதுவிடங்கள் ஆகியவற்றை மற்ற சாதியாருடன் பகிர்ந்து கொள்கின்றனர்.

ஹெலவ சாதியார் மட்டுமே எருதுகளின்மேல் அமர்ந்து கொண்டு ஊர் வாயில் வழியாக நுழைவதற்கும் ஊருக்குள் சுற்றுவதற்கும் உரிமை கொண்டுள்ளனர். இவர்கள் சிவனை வழிபடுகிறார்கள். கூடவே அவருடைய புனித வாகனமாகிய காளையையும் வழிபடுகிறார்கள். ஹெலவ மக்கள் தங்கள் பாரம்பரியத் தொழிலைப் பழங்காலத்தில் செய்ததுபோல் இன்று செய்யவில்லையாயினும் அதனை முற்றிலுமாகக் கைவிடவில்லை எனலாம். காலம் நிகழ்த்தும் சமூக மாற்றங்கள் இவர்களையும் புதிய தொழில்களை நோக்கி நகர்த்தி வருகின்றன.

சுடுகாட்டுச் சித்தர்

இவர்கள் சமய இரவலர்களாக இருந்து வந்தனர். இன்று இத் தொழிலைச் செய்வோரின் எண்ணிக்கை வெகுவாகக் குறைந்துள்ளது. இச்சமூகத்தாரின் பெயருக்குச் சுடுகாட்டிற்குத் தலைவர்கள் என்ற ஒரு பொருள் உண்டு. 1901 ஆம் ஆண்டு மைசூர் மாநிலக் குடிமதிப்பு அறிக்கையில் இவர்களுக்கும் சுடுகாட்டிற்கும் உள்ள தொடர்புபற்றி விரிவாகப் பதிவு செய்யப்பட்டுள்ளது.

ஜோகிகளைப் போல இவர்களும் ஊர் ஊராகச் சென்று இரத்தலை மேற்கொண்டாலும் சுடுகாட்டின் உரிமையாளராக இருந்திருக்கிறார்கள். இறந்தவர்களின் மேல் போர்த்தப் பட்டிருக்கும் துணியில் ஒரு பகுதியினை எடுத்துக்கொள்ளும் குலவாதிச்

சமூகத்தார் பிணத்தை எரித்து முடித்த பின்னர் ஒரு குறிப்பிட்ட பணத்தைச் சுடுகாட்டுச் சித்தர்களுக்குச் செலுத்தி வந்தார்கள். இதுவே சுடுகாட்டுச் சித்தர்கள் சுடுகாட்டுக்கு உரிமையானவர்கள் என்பதைக் காட்டியது (சுரேஷ் பாட்டில் 2003: 1404).

சுடுகாட்டுச் சித்தர்கள் பண்டைய காலத்தில் கங்காதிகார ஒக்கலிக சாதியாரின் முகவர்களாக இருந்துள்ளனர். பின்னரே தனியான சாதியாக மாறிவிட்டனர். இவர்கள் தங்கள் குருவாக விளங்கிய சித்குடு சித்தரு என்பவரின் பெயரைத் தங்கள் சாதிப்பெயராக ஏற்றுக் கொண்டனர்.

சுடுகாட்டுச் சித்தர்கள் ஒவ்வொரு குறிப்பிட்ட பகுதியிலும் தங்களுக்கென உரிமையுடையதாகச் சில கிராமங்களைப் பிரித்துக் கொண்டனர். அந்த உரிமைக் கிராமங்களில் தங்களுக்கென உரிமைத் தொகையையும் பொருள்களையும் தானியங்களையும் ஆண்டுதோறும் வசூல்செய்து வந்தனர். இவர்கள் எப்போதும் வழக்கமாக வெண்கல மணி ஒன்றையும் மரத்தாலான மணி ஒன்றையும் எடுத்துச்செல்வார்கள். இவற்றைக்கொண்டே சுடுகாட்டுச் சித்தர்கள் வந்துள்ளதை மக்கள் அடையாளம் கண்டுகொள்வார்கள். இந்த மணிகளை வைத்திராதவர்களைச் சாதித்தலைவனுடைய முகவர் என ஏற்பதில்லை.

சுடுகாட்டுச் சித்தர்கள் மந்திர ஆற்றல் சார்ந்த வினைகளைச் செய்வதில் வல்லவர்கள். இதற்கான மந்திர ஆற்றலைப் பெறுவதிலும் அதனைத் தக்கவைப்பதிலும் முனைந்து செயல்படுகின்றனர். குழந்தைப்பேறு பெற்றுப் பத்து நாள்களுக்குள் இறந்துவிடும் தாயின் உடல் எலும்புகளைக் கொண்டு மை தயாரிப்பார்கள். இதனால் இவ்வெலும்புகளைப் பெறுவதற்கு விடாத முயற்சி செய்வார்கள். இதற்காலிகச் சுடுகாட்டில் அலைந்து திரிவார்கள்.

இவர்களைப் பற்றி மூன்று வகையான தொன்மங்கள் உள்ளன. சிவபெருமான் சுடுகாட்டில் கடுந்தவம் புரிந்து கொண்டிருந்தபோது அவருக்குக் காவல்காக்க ஒன்பதுகோடிச் சித்தர்களைப் பார்வதி படைத்தாள் என்ற ஒரு தோற்றத் தொன்மத்தை இவர்கள் கூறுகிறார்கள். பின்னர் இவர்களைப் பார்வதி பூமிக்கு அனுப்பி வைத்தாள். விபூதி, காவியாடை, உருத்திராட்ச மாலை ஆகியவற்றை அணியுமாறு பணித்தாள் (மேலது: 1404).

இன்னொரு கதையின்படி சுடுகாட்டுச் சித்தர்கள் கோரக்ஷாச எனும் அரக்கனின் தொல்லைகளைத் தாங்க முடியாமல் அவனை அழிக்குமாறு சிவனிடம் முறையிட்டார்கள். சிவபெருமான் இரேவணச் சித்தர் என்பவரை அனுப்பி அந்த அரக்கனை அழிக்குமாறு

சொன்னார். இரேவணச் சித்தர் தம் முக்கண்ணைத் திறந்து அக்கினியின் ஆற்றலால் அவனைக் கொன்றுவிட்டார். சித்தர்களை மன்னித்து விபூதியையும் உருத்திராட்ச மாலையையும் கொடுத்து அருளாசி வழங்கி அனுப்பி வைத்தார். மற்றொரு கதையின்படி சுடுகாட்டில் இறந்துவிட்ட சித்தர்களைப் பசவண்ணா எனும் முனிவர் மீண்டும் உயிர்ப்பித்தார். ஆனால் அவர்கள் ஊருக்குள் நுழைவதற்குத் தடை ஏற்பட்டதால் ஊருக்கு வெளியே சுடுகாட்டிலும் மற்ற இடங்களிலும் வாழத் தொடங்கினார்கள் (மேலது: 1404).

கருநாடகத்தின் எல்லா இடங்களிலும் சுற்றித்திரியும் சுடுகாட்டுச் சித்தர்கள் ஷிமோகா, சிக்மகளூர் மாவட்டங்களில் அதிகமாகக் காணப்படுகின்றனர். இப்பகுதிகளில் அவர்கள் மட்டுமே குடியிருப்புகளில் வாழ்கிறார்கள். மற்றவர்கள் யாரும் அவர்களுடன் சேர்ந்து வாழ்வதில்லை. இவர்களின் தாய்மொழி தெலுங்காகும். பல நூற்றாண்டுகளாக இங்கு வாழ்வதால் நன்கு கன்னடம் பேசுகிறார்கள். மற்ற சாதியாரிடமிருந்து தானியங்கள், பணம் மட்டுமே பெற்றுக்கொள்வார்கள். உணவுப் பண்டங்களை இரந்து பெறுவ தில்லை. தங்கள் இனத் தெய்வமாகிய இரேவணச் சித்தரைப் போற்றி நிலைகுடிகளிடம் யாசகம் செய்வார்கள். சோளம், கம்பு, கேழ்வரகு, அரிசி போன்ற தானியங்களே அதிகம் கிடைக்கும். இந்தத் தானத்தை மக்கள் முறத்தில் இட்டு வழங்க வேண்டுமென்று சொல்வார்கள். நேரடியாகக் கைகளால் போடுவதைத் தடுத்து அறிவுரை கூறுவார்கள். தானங்களைப் பெற்றுக்கொண்டு கையில் வைத்துள்ள மயில் தோகையால் ஆசி வழங்குவார்கள்.

இவர்கள் தங்களை இலிங்காயத்துக்களின் ஒரு பிரிவினர் எனக் கூறிக்கொள்வதில் பெருமைப்படுவார்கள். ஆனால் இலிங்காயத்துகள் குழுவாக ஊர் சுற்றும் காலங்களில் இவர்கள் கோயில்கள், மடங்கள் ஆகியவற்றில் தங்குவார்கள். மற்ற நாடோடிச் சமூகத்தார் போன்று பிற இடங்களில் தங்குவதில்லை.

சுடுகாட்டுச் சித்தர்கள் பன்னெடுங் காலம் போற்றிவந்த சமய இரவலர் தொழிலில் இன்று நாட்டமுடன் ஈடுபடுவதில்லை. மிகச் சிலரே இத்தொழிலைத் தொடர்ந்து செய்கிறார்கள்; ஓரிடத்தில் நிலையாக வாழத் தொடங்கிவிட்டார்கள். கருநாடக அரசானது இவர்களுக்கு வீடு கட்டிக்கொடுத்துச் சிறிய அளவில் நிலமும் கொடுத்துள்ளது. தார்வாட் மாவட்டத்தில் ஜாவள்ளி (Javalli) எனுமிடத்திலும் அரிசிகரே வட்டத்தில் முராண்டி, ஜாவல்லு என்னும் இடங்களிலும், ஹாசன் மாவட்டத்தில் மாவினஹள்ளி என்னுமிடத்தில் அரசு வீடுகளையும் நிலங்களையும் கொடுத்து உதவியுள்ளது. இன்று விவசாயம், கூலி வேலை ஆகியவற்றில் ஈடுபட்டாலும் பழைய மரபுத் தொழிலில் மூத்த தலைமுறையினர் ஈடுபடுவதைக் காணமுடிகிறது.

ஆந்திராவிலிருந்து கருநாடகத்திற்குப் புலம்பெயர்ந்த காலத்தில் அங்குச் சென்றதும் வீரசைவத்தைத் தழுவிக் கொண்டார்கள். வீர சைவத்தைத் தழுவிக் கொண்டவர்கள் மைலாரா போன்ற ஆண் கடவுளரை வழிபடுகின்றனர். கூடவே திருப்பதி திம்மப்பா, மஞ்சுநாதா, அண்டர்கட்டே சாமிகளையும் கும்பிடுகின்றனர். மாரியம்மா, தயமவ்வா, துர்கவ்வா, கங்கம்மா போன்ற அம்மன்களையும் வழிபடுகின்றனர்.

சுடுகாட்டுச் சித்தர்கள் தங்களுக்கென்று சமய மடங்களைக் (monasteries) கொண்டிருக்கின்றனர். அரிசிகரேவில் உள்ள ஜீங்குடு சித்தப்பாஜி சித்தர் சிவராத்திரி அன்று ஓர் உருப்படி ஆடை வகைகளை இலவசமாகக் கொடுத்து அருளாசி வழங்குவார். நீண்ட தலைமயிரை உருண்டு திரண்ட சடைகள்போல் வளர்த்து வரும் சிறார்களின்மேல் அதிகம் ஆர்வம் காட்டுவார் (சுரேஷ் பாட்டீல் 2003: 1409).

சுடுகாட்டுச் சித்தர்களில் பலர் மந்திரவேலைகளில் வல்லவர்கள். சூரிய, சந்திர கிரணங்களின் போதும் திங்கட் கிழமை வரும் அமாவாசை நாள்களின்போதும் ஆற்று நீரில் நின்று கொண்டு தவமிருந்து மந்திர ஆற்றலைப் பெறுகின்றனர். காடுகளுக்குச் சென்று இடப்புறமாக வளைந்து வளரும் கொடிகளைப் பறித்துத் தம் மந்திர ஆற்றலுக்குப் பயன்படுத்து கிறார்கள். இடப்புறம் வளரும் கொடிகளுக்கு இயல்பிறந்த ஆற்றல் உள்ளது என எண்ணுகின்றனர். தாயின் இடக்கை எலும்புகளையும் சுடுகாட்டில் தேடி எடுத்து மந்திரச் சக்திகளுக்குப் பயன்படுத்துகிறார்கள். பேயோட்டுபவர்களாகவும் இவர்கள் செயல்படுகிறார்கள். பலர் வருவதுரைத்தல் மூலமாகவும் தங்களுடைய வருமானத்தைக் கூட்டிக்கொள்கிறார்கள். கருநாடகாவில் மைலாரா, ஆந்திராவில் சிரீசைலம் ஆகிய புனிதத் தலங்களுக்குச் சென்று வருகிறார்கள். இவர்கள் போற்றி வருகின்ற நாட்டார் பாடல்கள், கதைகள், வாய்மொழி வழக்காறுகள் முதலியவை ஆராய்வதற்குரிய அரிய களஞ்சியங் களாகும். நாட்டார் வழக்காற்றியல் ஆய்வுகளில் இத்தகைய சமூகத்தாரைப் பற்றிய ஆய்வுகள் பெரிதும் மேற்கொள்ளப்படவில்லை என்றே சொல்லலாம் (மேலது: 1410).

கிள்ளேகியாட்டர்

'தோகுலு பொம்மலாட்ட' (தோற்பாவை நிழற்கூத்து) எனும் நிகழ்த்து கலையை நடத்தும் நாடோடிக் கலைஞர்களே கிள்ளேகியாட்டர். கடந்த காலங்களில் நாடோடிகளாக இருந்தவர்கள் இன்று ஓரிடம் தங்கி இக்கலையைச் செய்துவருகிறார்கள். தென்கருநாடகம், நடுகருநாடகம் பகுதிகளில் இவர்கள் 'கொம்பெ ராமரு' என்றழைக்கப்படுகிறார்கள். வடக்குக் கர்நாடகாவில்

'கிள்ளேகியாட்டர்' (Killekyata) என்றும் மற்ற இடங்களில் சில்லேகியாட்டர் (Sillekyata) என்றும் அழைக்கப்படுகிறார்கள். சில நேரங்களில் 'கடபு' (Katabu) என்றும் கூறப்படுகிறார்கள். கடபு என்பது இன்னொரு சமூகமாயினும் இவர்களும் அவர்களோடு இணைத்து அழைக்கப்படுவதுண்டு. கிள்ளேகியாட்டர் என்பதே இவர்கள் சமூகத்திற்கான இயற்பெயராகும். இதன்பொருள் 'குறும்புக்காரர்கள்' என்பதாகும். காரணம், தோற்பாவைக் கூத்தின் மூலம் மக்களிடம் நகைச்சுவையையும் குறும்புத் தனத்தையும் முன்வைத்து அவர்களை மகிழ்விப்பதனால் இப்பெயர் ஏற்பட்டது (மொராப் 2003: 1303).

மைசூர் மாகாணத்தின் பழங்குடிகள், சாதிகள் பற்றி எழுதியுள்ள நஞ்சுண்டையாவும், அனந்தகிருஷ்ண ஐயரும் (1930) பெல்காம் மாவட்டக் கையேட்டின் விவரங்களை முன்வைத்துக் கிள்ளேகியாட்டர் மராட்டிய மாகாணத்திலிருந்து இங்கு வந்தவர்கள் என்கின்றனர். இவர்கள், சத்திரபதி சிவாஜி காலத்தில் புனே பகுதியிலிருந்து கருநாடகம், ஆந்திரப் பிரதேசம் ஆகிய மாநிலங்களுக்குக் குடிபெயர்ந்தார்கள். இன்று கருநாடகத்தில் பெல்காம், தார்வாடு, மாண்டியா போன்ற மாவட்டங்களில் பெரிதும் காணப்படுகின்றனர். இவர்களின் தாய்மொழியும் மராத்தியே. ஆனால் கருநாடகத்தில் நீண்டகாலம் வாழ்ந்துவருவதால் நன்கு கன்னடம் பேசுகிறார்கள்.

கிள்ளேகியாட்டர் ஒருகாலத்தில் நாடோடிக் கலைஞர்களாக இருந்தார்கள். இன்று அனைவரும் ஊர்ப்புறங்களில் சிறிய அளவு வீடு கட்டி நிரந்தரமாக ஓரிடத்தில் தங்கும் பழக்கத்தை ஏற்றுக்கொண்டு விட்டார்கள். பலர் சிறிய விவசாயிகளாகவும் உள்ளனர். நிலமில்லாதவர்கள் வேளாண் கூலிகளாகவும் பிற வேலைகளைச் செய்யும் கூலிகளாகவும் உள்ளனர்.

இவர்களில் மரபுத் தொழில் 'தோகுலு பொம்மெ ஆட்ட' (தோற் பாவைக் கூத்து) ஆகும். பெரும்பாலும் இராமாயணம், மகாபாரதக் கதைக்கூறுகளை மையப்படுத்தி இக்கலையை நிகழ்த்துகின்றனர். வட்டார வரலாற்றுக் கதைகளையும் சமகால நிகழ்வுகளையும் நகைச்சுவை, நையாண்டித் தனங்களுடன் நிகழ்த்திக்காட்டுகின்றனர். 1980–களில் மாண்டியா மாவட்டம் திப்பணஹள்ளி கிராமத்திலிருந்து ஒரு கிள்ளேகியாட்டக் கலைஞர் ஐக்கிய அமெரிக்க நாட்டிற்கு நாட்டார் கலைகளை நிகழ்த்துவதற்காகச் சென்று வந்துள்ளார் (மொராப் 2003: 1307).

கிள்ளேகியாட்டர் பெண்கள் உடலில் வரையும் கலையாகிய பச்சை குத்துவதில் பெயர்போனவர்கள். மேலும் பழைய துணிகளைக் குடிமக்களிடமிருந்து வாங்கி அவற்றைக் கொண்டு மெத்தை,

போர்வை தைப்பதில் வல்லவர்கள். ஆண், பெண் தொழிற்பகுப்பில் பெண்களின் பங்கு இச்சமூகத்தில் முக்கியமானதாகும். பெரும்பாலான நாடோடிச் சமூகங்களில் பெண்களின் பங்கு மிகவும் கணிசமானதாக உள்ளது (பக்தவத்சல பாரதி 1994, 2003). இன்று கிள்ளேகியாட்டர் பெண்கள் தயாரிக்கும் மெத்தை போர்வைகளுக்கான வரவேற்பு குறைந்துவிட்டது. பண்டைய நாள்களில் இத்தொழிலுக்குப் பெரிய அளவில் வரவேற்பு இருந்துள்ளது.

கடந்த காலத்தில் பெண்களே இத்தொழிலைச் செய்து வந்தார்கள். பெண்கள் தைக்கும் போர்வைகளுக்கு ஆண்கள் 'கரே கட்டுதல்' (விளிம்புகளைத் தைத்தல்) செய்து வந்துள்ளனர்.

கிள்ளேகியாட்டர் சமூகமானது 13 'பேடகு'களைக் (குலம்) கொண்டுள்ளது. சாதிப் படிநிலையில் தாங்கள் இடைநிலையில் நிற்பதாகக் கருதிக்கொண்டாலும் மற்ற சாதியார் இவர்களைத் தீண்டத் தக்க சாதி வரிசையில் அடிநிலைச் சாதியாராகவே கருதுகின்றனர். காலம் நிகழ்த்திவரும் வேகமான சமூக மாற்றத்தால் இவர்களின் நாடோடி வாழ்வு பெரிதும் சிதைந்து வருகிறது.

மோடிக்காரா

கருநாடகத்தில் பஞ்ச கம்மாளர்களிடம் இரந்து வாழும் சமூகத்தவரே மோடிக்காரா (Modikara). இவர்களைத் தமிழில் சொல்லவேண்டுமானால் மோடிவித்தைக்காரர்கள் எனலாம். மக்களைக் கூட்டம்கூட்டி அவர்கள் முன்னர் மாயவித்தைகள் காட்டி அவர்களுக்கு வேடிக்கை விளையாட்டுக்களையும் செய்துகாட்டிச் சம்பாதிப்பது இவர்களின் பாரம்பரியத் தொழிலாகும். மோடிவித்தை என்பது பலவகையான மாயாஜாலங்களை உள்ளடக்கியதாகும். மக்களை மகிழ்விப்பதில் தொடங்கி அவர்களின் மனத்தை வசியப்படுத்தி வாயடக்கிப் பேசாமல் வைப்பது ஊடாக, இரத்த வாந்தி எடுப்பாய் என மிரட்டிப் பணம் பறிப்பதுவரை பல வகையான சித்து வேலைகளும் மோடிவித்தையில் அடங்கும் (சுரேஷ் பாட்டில் 2003: 1047).

பெல்லாரி மாவட்டத்தில் மோடிக்காராவினர் தங்களைக் 'கிருஷ்ண கொல்லா' என்று கூறித் தங்கள் தகுதியை உயர்த்திக் கூறி வருகின்றனர். ஆனால் மோடிக்காரர்கள் கொல்லா சமூகத்தாரிடமிருந்து முற்றிலும் வேறுபட்டவர்கள். கடந்த காலத்தில் மோடிக்காராச் சமூகத்தில் ஒரு பிரிவினர் குதிரைகள் வளர்ப்பதில் ஈடுபட்டிருந்ததால் அவர்கள் 'குடரடவாரு' (Gudaradavaru) என்று அழைக்கப் பட்டனர். இந்தக் குதிரை வளர்ப்புத் தொழில் அற்றுப் போய்விட்டதால் அப்பெயருடைய பிரிவினர் இன்று இல்லை (மேலது: 1047).

மோடிக்காராச் சமூகத்தார் 'ஹட்டிக்கங்கன', 'உன்னிகங்கன' என இரண்டு அகமணப் பிரிவினராக (endogamous groups)

இருந்துள்ளனர். முதல் பிரிவினர் திருமணத்தின்போது மணிக்கட்டில் சாதாரண நூலால் செய்த கங்கணத்தைக் கட்டிக்கொள்வார்கள். இரண்டாம் பிரிவினர் கம்பளிக் கயிற்றால் கங்கணம் கட்டிக் கொள்வார்கள். கடந்த காலங்களில் இப் பிரிவினர்கள் பேணிவந்த அகமணத் தன்மையை இப்போது பின்பற்றுவதில்லை. இருவரும் பெண் கொடுத்தும் பெற்றும் திருமணம் செய்துகொள்கின்றனர். இவர்களின் தாய்மொழி தெலுங்கானாலும் கருநாடகத்தில் சில நூற்றாண்டுகளாகக் குடியமர்ந்து வாழ்ந்து வருவதால் கன்னடத்தையும் தாய்மொழிபோல் சரளமாகப் பேசுகின்றனர் (மேலது: 1047).

இவர்களின் மரபான தொழில் மக்கள் மத்தியில் மாயாஜால வித்தைகளைக் காட்டுவதாகும். பொதுவாக இவர்களுடைய ஆட்டங்கள் 'மோட்டிக்கார ஆட்டம்' என்றும் 'காடிமோடி' என்றும் மக்களால் கூறப்பெறுகின்றன. இவற்றில் ஓர் ஆட்டம் இரண்டு நபர்கள் எதிரெதிர்க் கட்சிகளுக்குரிய போட்டியாளர் களாக விளையாடுவார்கள். இக்கட்சிக்காரர்களை 'வாடி', 'எடருவாடி' எனப் பேச்சு வழக்கில் அழைப்பார்கள். போட்டியில் வெற்றி பெறுபவர்களுக்கு ரூ.300 முதல் 500 வரை கொடுத்து உள்ளூர்ப் பெருந்தனக்காரர்கள் உற்சாகப்படுத்துவார்கள். இப்போட்டியில் எளிமையான வித்தைகள் தொடங்கிச் சிக்கலான கண்கட்டி வித்தைகள் வரை நடக்கும். ஹீடச்சிபலாட்ட, புடபுடச்சில ஆகிய ஆட்டங்களையும் ஆடுகின்றனர் (மேலது: 1051).

பிற்காலத்தில் மோடிக்காராவினரின் வித்தைகளையும் ஆட்டங்களையும் இன்னும் சில சமூகத்தார் கற்றுக்கொண்டு வித்தைகாட்டும் தொழிலில் ஈடுபட்டனர். இதனால் தொழில் நசிவும் வருமானக் குறைவும் ஏற்பட்டன. இதனால் பிற்காலத்தில் பன்றி வளர்ப்பில் ஈடுபடத் தொடங்கினார்கள். பஞ்ச கம்மாளர்களை மட்டுமே ஆண்டைகளாகக் கொண்டிருந்த நிலையை மாற்றிக்கொண்டு இன்னும் சில சமூகத்தாரிடமும் இரந்துவாழத் தலைப்பட்டனர். பல்வேறு சமூகத்தாரின் ஆதரவைப் பெற்றாலும் இவர்களுடைய தோற்றத் தொன்மமானது பஞ்சகம்மாளர்களின் குழந்தைகளே மோடிக்காராவினர் என்று கூறுகிறது.

அதனாலேயே மோடிக்காராவினர் வீடுதேடி வரும்போதெல்லாம் பஞ்ச கம்மாளர்கள் பணம் கொடுப்பார்கள்; சமைத்து உண்பதற்காக ஓரிரு கிலோ அளவுக்கு உடி அக்கி (அரிசி) கொடுப்பார்கள்; பழைய துணிமணிகள் வீட்டிலுள்ள தானியங்கள் கொடுப்பார்கள். பஞ்ச கம்மாளர்கள் ஆண்டைகளாக இருந்தாலும் கருநாடகக் கிராமங்களில் ஆதிக்கச்சாதியாக விளங்கும் லிங்காயத்துச் சமூகத்தார் தங்கள் கிராமங்களுக்கு வந்து வித்தைகளையும் ஆட்டங்களையும் நிகழ்த்தும்

மோடிக்காராவினருக்கு ஆதரவு காட்டுவார்கள். நிகழ்வுகள் முடிந்த பின்னர் ரூ. 500 வரைகூட இவர்கள் கொடுப்பதுண்டு. உணவும் தானியங்களும் தேவைப்படும்போது, கனிகா, பலிகர், குருபா, ஊர கொல்ல போன்ற சமூகத்தாரிடமிருந்தும் இரந்துண்பதுண்டு.

மோடிகாராவினர் இந்துக்கள். இவர்கள் காலம்மா எனும் தாய்த்தெய்வத்தை வழிபடுகிறார்கள். பஞ்ச கம்மாளர்களும் இத்தெய்வத்தையே இனத் தெய்வமாகக் கொண்டுள்ளனர். இந்த அம்மனின் பூர்வீகக் கோயில் பெல்காம் மாவட்டத்தில் ஷீர்சாங்கி என்னுமிடத்தில் உள்ளது. காலம்மா தவிர எல்லம்மா, மாரம்மா, சீமாரேம்மா, துர்கம்மா, ஹீலம்மா, தோஷேம்மா ஆகிய அம்மன்களையும் வழிபடுகின்றனர் (மேலது: 1052).

நாட்டின் விடுதலைக்குப் பின்னர் ஏற்பட்டுவந்துள்ள சமூகப் பொருளாதார மாற்றங்களுக்கேற்ப இவர்களும் தங்களுடைய மரபுத்தொழிலைப் படிப்படியாகக் குறைத்துக் கொண்டு புதிய தொழில் வாய்ப்புகளை ஏற்று வருகின்றனர்.

கேரளத்தில் பாண் மரபின் தொடர்ச்சி

பாணன்

மந்திரம், செய்வினை, பேயோட்டுதல் ஆகிய தொழில்களில் பாணர்கள் சிறந்து விளங்கியவர்களாக இருந்தனர். 1891ஆம் ஆண்டு சென்னை மாகாணக் குடிமதிப்பில் இவர்கள் மலையன் எனப் பதியப் பெற்றனர் தென் பகுதிகளில் குறவன் என்றும் பதியப் பெற்றனர். மற்ற சமூகத்தாரால் பல்வேறு பெயர்களில் அறியப்பட்டாலும் ‘பாணன்’ எனும் சாதிப் பிரிவாக இவர்களுக்குள் அடையாளம் பெற்றிருந்தனர். 1891ஆம் ஆண்டு கொச்சின் மாகாணக் கணக்கெடுப்பின்படி 2781 பாணர்கள் பதியப் பெற்றனர் (அனந்த கிருஷ்ண ஐயர் 1909 (1981): 171). கேரளத்தில் வாழ்ந்து கொண்டிருந்த பாணர்களைப் பற்றி எல்.கே.அனந்தகிருஷ்ண ஐயர் ‘கொச்சின் பகுதிப் பழங்குடிகளும் சாதிகளும்’ (The Tribes and Castes of Cochin, 1909: 171–180) எனும் நூலில் விரிவாகப் பதிவு செய்துள்ளார்.

பாணர்களைப் பற்றிய தோற்றத் தொன்மம் ஒன்று வழக்கில் உள்ளது. அது வருமாறு: தங்கள் நாட்டு மன்னனாகிய சேரமான் பெருமாள் ஒருநாள் தன் துணிகளை மிகவும் வெள்ளையாகவும் நன்றாகவும் துவைத்த வண்ணானிடம் அதற்கான காரணத்தைக் கேட்டறிந்தார். தான் துணி துவைக்கும்போது அங்கு வந்த தச்சர் சமூகத்து இளம் பெண் கொடுத்த யோசனையே அதற்குக் காரணமென்றான் வண்ணான். அப்பெண்ணையே தனக்கு மணம் முடித்துத் தருமாறு மன்னனிடம் கேட்டுக் கொண்டான்.

மன்னனும் தச்சர்களை மணம் முடித்துத் தருமாறு கேட்டுக் கொண்டார். தன் நாட்டின் மன்னன் இட்ட ஆணையை மீற முடியததால் மனமின்றி ஒப்புதல் கொடுத்துவிட்டனர். ஆனால் அத்திருமணம் நடக்குமானால் தங்கள் சாதியின் மரியாதை கெட்டுவிடும் என்றும் தங்கள் சமூகத்தினர் சாதி விலக்குச் செய்துவிடுவார்கள் என்றும் அஞ்சினார்கள். இதற்காகப் பின்வரும் ஒரு திட்டத்தைத் தீட்டினார்கள்.

மணநாள் நெருங்கிக் கொண்டிருந்த வேளையில் ஆசாரிகள் திடீரெனப் பந்தல் ஒன்றினை அழகிய முறையில் அலங்காரத்துடன் கட்டி முடித்தார்கள். திருமண நேரம் வந்தபோது மணவறையில் மணமகனை உரிய முறையில் உட்கார வைத்தார்கள். ஆசாரிகள் அச்சு அசலான பெண்ணைப் போன்று ஒரு பொம்மையைக் கொண்டுவந்து மணப்பெண்ணைப் போல மணமகனின் பக்கத்தில் உட்கார வைத்தார்கள். ஆசாரிகள் தங்கள் சூழ்ச்சியால் மணப்பந்தலை ஒருகணத்தில் இருக்குமிடம் தெரியாமல் சரிய விட்டார்கள். இருந்த இடம் தெரியாமல் கொட்டாரப் பந்தல் சரிந்து விழுந்ததால் உள்ளே இருந்தவர்கள் தப்ப முடியாமல் செத்துப் போனார்கள். ஆசாரிகள் மட்டும் சேரமான் பெருமாள் நாட்டைவிட்டு வெளியேறி ஈழ நாட்டில் தஞ்சமடைந்தார்கள்.

இதனால் நாட்டில் வீடுகள் கட்டுவதற்கு ஆசாரிகள் இல்லாமல் போனார்கள். நாட்டில் வண்ணார்களும் பெரும் அழிவைச் சந்தித்தார்கள். இதனால் கவலையுற்ற சேரமான் பெருமாள் ஈழத்திற்குச் சென்று ஆசாரிகளை அழைத்து வருமாறு பாணர்களை அனுப்பி வைத்தார். வேந்துவிடு தொழிலை முடித்துக்கொண்டு தங்கள் நாட்டிற்குத் திரும்பிய பாணர்களுக்குப் பனம்பழம் கொடுக்கப்பட்டது. அதன் கொட்டைகளை நட்டு மரமாக்கினார்கள். பின்னர் அம்மரங்களை ஈழவர்களுக்குக் கொடுத்துவிட்டார்கள். அதனால் ஈழவர்கள் பாணர்களை 'நெட்டாரி' என அழைத்தார்கள் (மேலது: 172).

பாணர் சமூகமானது கிரியம் (Kiriyam) எனக்கூடிய பல்வேறு கால்வழிகளைக் கொண்டுள்ளது. பாலக்காடு வட்டத்தில் வாழ்ந்த பாணர்களின் கால்வழிக் குழுக்கள் வருமாறு: புத்தன கிரியம், மாங்கத் கிரியம், சேர கிரியம், கனய கிரியம், பாண்டியன் புல்லி கிரியம், கணியாத்திக் கிரியம், வலையன்தட்டா கிரியம், கல்லு கிரியம், கருத்த கிரியம், ஆரிரி கிரியம்.

பாணர்களில் பலர் மந்திரவாதிகளாகவும் மருத்துவம் பார்ப்பவர்களாகவும் பெயர் பெற்றிருந்தார்கள். பறையர்களைப் போலவே இவர்கள் எல்லாவற்றையும் செய்து முடிக்கும் மந்திர ஆற்றலைப் பெற்றிருந்தார்கள்.

பாணர்கள் பல்வேறு வகையான பேய்களை அறிந்து வைத்திருந்தார்கள். இவையே மக்களையும் குழந்தைகளையும் பாதிப்படையச் செய்கின்றன என்று நம்பினார்கள். மக்கள் கொண்டிருந்த நம்பிக்கைக்கு ஏற்ப மந்திரங்களைக் கூறிப் படையல்கள் இட்டுப் பேய்களை ஓட்டினார்கள். சங்கிலிக் கருப்பன், பேச்சி, ஓடுர கருப்பன், காளி, சோட்டல கருப்பன், சோட்டல பத்ரகாளி, யாக்ஷி, காந்தர்வன், அனுமன் போன்றவையே மிக முக்கியமான பேய்கள் என்பார்கள். இப்பேய்களை ஒருவர் உடலிலிருந்து இவர்களால் வெளியேற்றவும் முடியும்; ஒருவர் உடலுக்குள் செலுத்தித் துன்புறுத்தவும் முடியும். அதற்கான மந்திர ஆற்றல்களைப் பெறுவதற்கான வழிமுறைகளைப் பாணர்கள் அறிந்துள்ளார்கள் என உயர்சாதி மக்களும்கூட நம்பியிருந்தார்கள் (மேலது: 174).

தீய ஆவிகளை விரட்டுவதற்கும் பேயோட்டுவதற்கும் பாதாள ஹோமம் செய்கின்றனர். ஆறடி நீளம், மூன்றடி ஆழம், ஒன்றிரண்டு அடி அகலம் கொண்ட குழிவெட்டி அதில் பேயோட்டும் பாணன் புதைந்து கொள்வான். மூச்சுவிட ஒரு சிறிய துளை மட்டும் விட்டு அவன் மண்ணால் மூடப்படுவான். குழி அருகில் ஹோமம் வளர்க்கப்படும். அதில் பல கிளைகள் போடப்படும். இதனருகில் ஒரு சதுரமானது 64 கட்டங்களாகப் பிரிக்கப்பட்டு ஒவ்வொன்றிலும் ஓர் இலையின் மீது நெல், அரிசி, பூக்கள், எரியும் திரி வைக்கப்படும். எள், ஆமணக்கு விதைகள், சாமை, கொள்ளு, ஆறுவகையான மணக்கும் பொருட்கள், பாம்புத் தோல், யானைச் சாணம், பலா மரத்தின் பால், ஆலம் விழுதுகள், தர்ப்பைப்புல், நில நரகம், எண்ணெய், நெல் முதலியனவும் இடப்படும். இவற்றின் முன் நோய்வாய்ப்பட்டவர் அமர்த்தப்படுவார். அதன் பின்னர் "படைக்கப்பட்ட பொருளை எடுத்துக்கொண்டு உடலைவிட்டு வெளியேறு" எனப் பாணன் பேய்களுக்கு உத்தரவிடுவான். அப்போது வீரபத்திரன் அல்லது கண்டகர்ணனை (பேய்களின் தலைவன்) வழிபடுவான்.

இதன் பின்னர்ப் பேய்களுக்கு மேலுமொரு சடங்கினைச் செய்வான். முதலில் ஒரு கோழியைப் பலியிட்டு மண்ணில் புதைப்பான். அதனருகில் மண்ணால் ஒரு பொம்மையைச் செய்வான். தலைப்பக்கமும் நடுப்பக்கமும் கால் பகுதியிலும் தனித்தனியாக ஹோமம் (மொத்தமாக மூன்று ஹோமங்கள்) வளர்ப்பான். "இவனின் உடம்பில் வீற்றிருக்கிற பேயே! அவனை மெல்ல மெல்லச் சாகடிக்காதே! உடனே வெளியேறு" எனப் பேயை

விரட்டுவான். மேலே சொன்ன தானியங்களை யெல்லாம் ஹோமகுண்டத்தில் வீசுவான்.

அடுத்துத் தரையில் ஒரு 'பத்மம்' (தரையில் வரையப்படும் கோலம்) வரைந்து பூசை செய்யப்படும். கள், அவல், வாழைப்பழம், இளநீர் வைத்துத் தேவதைகளின் தலைவியாகிய பரதேவதையை வழிபடுவான். அடுத்துச் சில நிமிடங்களில் அருள்வாக்குச் சொல்லுவான். பேய்பிடித்தவன் உடலில் உள்ளது எது? அது என்ன கேட்கிறது. எப்போது வெளியேறப் போகிறது என்ற தகவல்களை அருள் வாக்காக உரைப்பான். இதன் பின்னர் நோய்வாய்ப்பட்டவன் எல்லா வகையான துன்பத்திலிருந்தும் விடுபட்டுவிட்டான் என மக்கள் நம்புகின்றனர் (மேலது: 174–176).

பாணர்கள் செய்யும் இன்னொரு வகையான மந்திரச் சடங்கு முக்கியமானது. இதில் ஹோமம் வளர்ப்பார்கள். மேலே சொன்ன தானியங்களை ஹோம குண்டத்தில் போடுவார்கள். கல்லடிக்கோடு நீலியை வணங்கிப் பேயோட்டுவார்கள். இதில் பாடுவதும் படையலிடுவதும் முக்கியமானவையாகும். மேலும், மந்திரம் செய்யும் பாணன் இறந்தவன் போல் பாடையில் படுத்துக் கொள்வான். தீய ஆவியும் பேயும் இவனைப் பிடித்துக் கொண்டதால் இறந்தவன் ஆனான் என்பது போன்ற ஒரு போலச் செய்யும் மந்திரமாகச் (sympathetic magic) செய்கிறார்கள் (மேலது: 176).

பாணர்கள் இன்னொரு வகையான தீய மந்திரங்களையும் (black art) செய்கின்றனர். விடியற்காலையில் குளித்துத் தொடங்கும் இந்தச் செயலானது மிக நீண்டது. பாணன் கொடுவேலிச் செடியைத் தேடிக் கிளம்புவான். அதனைக் கண்டுபிடித்துவிட்டால் அதன் பின்னர் ஒரு நாளைக்கு மூன்று வேளை வீதம் ஒன்பது நாள்களுக்கு அதனைச் சுற்றிவந்து அதன் முன்னர் வீழ்ந்து வணங்கிக் கும்பிடுவான். ஒன்பதாம் நாள் அமாவாசையாக இருக்க வேண்டும். அன்று நடு இரவில் அதற்கு ஒரு பூசை செய்வான். கற்பூரம் ஏற்றி மீண்டும் அதனை மூன்று முறை சுற்றிவந்து வீழ்ந்து கும்பிடுவான். மூன்று விளக்குகள் ஏற்றுவான். இருபது அடிகள் முன்வைத்து, வாயை இறுக மூடிக் கொண்டு பயத்தை வெளிப்படுத்தாமல் அச்செடியின் வேரினைப் பிடுங்கிக் சுடுகாட்டில் உள்ள சாம்பலில் நடுவான். ஏழு இளநீரின் நீரை அதற்கு இடுவான். பின்னர் 21 முறை அதனைச் சுற்றிவருவான். சுற்றும்போது மந்திரங்களை உச்சரிப்பான். அதன் பின்னர் சில நடைமுறைகளைக் கையாண்டு (மேலது: 177) செடியைப் பிடுங்கிச் சென்று அதனை ஒன்பது துண்டுகளாக வெட்டிப் பாறையின் மீது வைத்து எரிப்பான். அதன் கரியானது மந்திர ஆற்றல் கொண்டதாக மாறிவிடும். மேலுமொரு துண்டினைப் புதுப்பானையில்

இட்டுக் கொதிக்க விடுவான். அதில் ஏழு இளநீரின் தண்ணீர் ஊற்றப்படும். பின்னர் இப்பானை சுடுகாட்டிற்கு எடுத்துச் செல்லப்படும். அங்கு இஷ்ட தெய்வத்திற்கு ஒரு பூசை செய்யப்படும்.

அடுத்து மண்ணுக்கடியில் இரண்டு கொம்புகள் 30 அடி இடைவெளியில் நடப்படும். இவை ஒரு கம்பியால் இணைக்கப்படும். ஏழு அக்னிக் குழிகள் இக் கம்பிக்கடியில் தோண்டப்படும். பானையில் நீர் ஊற்றி அதனைக் கொதிக்க வைப்பார்கள். அதற்கு ஏழு வகையான மரக்கட்டைகள் பயன்படுத்தப்படும் (மேலது: 177). கொதித்த பின்னர் ஒரு வகையான களி எண்ணெய் போல் மாறும். இது துணியால் தடவப்பட்டு அது பாணன் செய்ய நினைக்கும் செயலுக்கு உதவியாக இருக்கும். அவன் எதைச் செய்ய நினைக்கிறானோ அதனை அடைய முடியும். அதற்காக அவன் 21 நாட்கள் சாமைக்கஞ்சி உண்டு விரதமிருப்பான்.

பாணர்கள் வாழ்வியலில் இரண்டு சம்பிரதாயங்கள் முக்கியமானவை. ஒன்று 'துகில் ஒனர்த்துக' (தூக்கத்திலிருந்து எழுப்புதல்) ஆகும். பாணனும் அவனது மனைவியும் இணைந்து பிராமணர், நாயர் வீடுகளுக்குச் சென்று நடு இரவில் புனிதமான பாடல்களைத் துடி, குழிதாளம் அடித்துப் பாடுவார்கள்.

இன்னொரு விழா 'பாணன் களி' என்பதாகும். ஒருமுறை பாணன்மார் பனையால் குடை செய்து விற்கும் தொழிலுக்குக் கிளம்பினார்கள். காட்டில் மூங்கில் வெட்டித் திரும்பும்போது வழி தவறித் தத்தளித்தபோது ஏற்பட்ட திடீர்க் காட்டு ஒலிகளால் பயந்து போனார்கள். அப்போது பாணனின் மனைவி ஒரு கொடியில் சிக்கிக் கொண்டாள். அப்போது பகவதியை நினைத்து அவர்கள் ஆடினார்கள். விடிந்து பத்திரமாகத் திரும்பினார்கள். அதுமுதல் பாணர் சமூகத்தினர் பகவதியைப் புகழ்ந்து இரவு முழுவதும் பாட்டும் ஆட்டமும் நிகழ்த்தி வருவார்கள். இந்தப் பாணன் களி ஆட்டத்தில் இரண்டு பெண்களும் பத்து ஆண்களும் ஆட வேண்டுமென்பது மரபு.

பாணன்கள் மூக்கன், சாத்தன், கப்பிரி, மலங்கொத்தி, காளி ஆகிய தெய்வங்களை வழிபடுகிறார்கள். இறந்த முன்னோர்களின் ஆவிகளையும் வழிபடுகிறார்கள்.

பாணர்களின் வாழ்வு முறையானது பல்வேறு நிலைகளில் மாறி வந்தாலும் அவர்கள் சங்க மரபிலிருந்து தொடர்ந்து ஒருவகையான தொடர்ச்சியையும் கொண்டிருக்கிறார்கள். பண்டைய பாண் சமூக மரபு மாறிவிட்ட நிலையில் மாந்திரிகச் செயல்பாடுகளை வாழ்வின் ஆதாரமாக ஏற்றுக் கொண்டு விட்டார்கள் என்பதைக் காண்கிறோம்.

வேலன்

திருவிதாங்கூர்ப் பகுதியில் வாழும் ஒரு சிறிய சாதியாரே வேலன்மார். இன்று வண்ணாராகவும், மாந்திரீகம் செய்பவராகவும், முழவு அடிப்போராகவும், வீடுகளிலும் கோயில்களிலும் நடக்கும் விழாக்களில் பாடுவோராகவும், சிலர் வைத்தியர்களாகவும், பேயோட்டு பவர்களாகவும் எனப் பல்வேறு வகைகளில் கடமையாற்றுபவர்களாக உள்ளனர் (சாமி 1990).

வேலன்மார் பாணர்களின் ஓர் உட்பிரிவு எனவும் குடித்தொகை மதிப்பீட்டில் பதியப்பட்டுள்ளது. எனினும் இவர்கள் ஒரு தனிச் சாதியாராகவே உள்ளனர். வேலன் சாதியார் 'ஐந்நூற்றான்' எனவும் மலபார் விவரத் தொகுப்பில் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளனர். திருவிதாங்கூரில் தென்காஞ்சி வேளாளர்களின் மற்றொரு பெயராகவும் ஐந்நூற்றில் வந்தார் எனக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது (தர்ஸ்டன் & ரங்காச்சாரி 1986, 1: 60).

பாணர்களைப் போன்றே வேலன்மார்களும் பேயாட்டம் ஆடுதல், பேயோட்டுதல், நாட்டு வைத்தியம் செய்தல் போன்ற தொழில்களைச் செய்கின்றனர்.

வேலன்மார் பரத வேலன், வகை வேலன், பன வேலன், மண்ண வேலன் என நான்கு பிரிவினராகக் காணப் படுகின்றனர். முதல் இரண்டு பிரிவினர் வைத்தியர்களாக உள்ளனர். அடுத்த இரண்டு பிரிவினரும் தங்கள் பரம்பரைத் தொழிலாகிய வண்ணார் தொழிலோடு பாக்குமரம் ஏறும் தொழிலையும் செய்கின்றனர். இவர்கள் அனைவரும் 'பாணிக்கன்' எனும் பட்டப் பெயரையும் கொண்டிருக்கின்றனர்.

வேலன்மார் பேயோட்டுவதிலும் மந்திரம் செய்வதிலும் வல்லவர்களாக உள்ளனர். இதற்காகவே தங்கள் சாதியார் சிவனால் படைக்கப்பட்டனர் எனும் தோற்றத் தொன்மத்தைக் கொண்டுள்ளனர் (தர்ஸ்டன் & ரங்காச்சாரி 2005: 369). ஒருமுறை விட்ணுவைப் பிடித்துக் கொண்ட பேய்களைச் சிவபெருமான் விரட்டி ஓட்டினார். இத்தகைய தீங்குகள் மக்களுக்கு ஏற்படும்போது மக்கள் அவற்றிலிருந்து விடுபட்டு நிம்மதியாக வாழ்வதற்காகச் சிவபெருமான் வேலன்மாரைப் படைத்ததாகத் தோற்றம் பெற்ற ஒரு கதையை இவர்கள் சொல்கிறார்கள்.

வேலன்மார் இன்றும் ஒருவகையான இசைப்பாடல் பாடும் மரபைப் போற்றி வருகிறார்கள். இவர்கள் பல்வேறு முறைகளில் பேயோட்டுதலைச் செய்கிறார்கள். இவற்றில் வேலன் துள்ளல், வேலன் பிரவர்த்தி என்பன முக்கியமானவை. இவ்விரண்டிலும்

'வேலன் துள்ளல்' என்பது கண்ணேறு, தீய ஆவிகள், பேய்கள் ஆகியவற்றின் தீங்குகளை நீக்குவதற்குப் பாடப்படும் ஒருவகை இசைப்பாடலாகும்.

வேலன்மார் அடவி எனக்கூடிய சக்தி மிகுந்த ஒரு தாய்த் தெய்வத்தின் துணையுடனே பேயோட்டும் சாதனையைப் புரிகின்றனர். பேயோட்டும்போது அடவியின் வேடத்தையும் இன்னும் சில தேவதைகளின் வேடங்களையும் ஏற்றுக் கொள்வார்கள்.

வேலன்மார் செய்யக்கூடிய பிரவர்த்தி எனும் பேயோட்டும் நிகழ்வு மிக நீண்டதாகும். பதினொரு நாள்கள்வரைகூட இதனை நீட்டித்துச் செய்வார்கள். சில வேளைகளில் சுருக்கியும் செய்வார்கள். மிகவும் அவசரமான சூழலில் ஒரு முழுநாளில் செய்து முடிப்பார்கள். கண்ணேறு படுதல் உள்ளிட்ட தீயவற்றை விலக்கும் சடங்குகூட விரிவானதாகச் செய்யப்படுகிறது. இதனைக் கோயிலில் செய்யும்போது 'பள்ளிப் பணல்' எனவும், அரண்மனைகளில் செய்யும்போது 'பள்ளிப்பெரு' எனவும், சாதாரணக் குடிமக்களுக்குச் செய்யும்போது 'வேலன் பிரவர்த்தி' அல்லது 'சத்துரு எடுப்பு' எனவும் கூறுவர்.

பதினொரு நாள்களில் நடக்கும் வேலன் பிரவர்த்தியில் மாந்திரிகம் செய்பவர் முதல் நாளன்று அதற்கென்றே அமைக்கப்பட்ட கொட்டகையில் இருத்தப்படுவார். அவர் முன்பு விளக்கினை எடுத்து ஆரத்தி காட்டுவார்கள். மூன்றாம் நாள் ஒரு குழிவெட்டி அதில் ஒரு சேவலைப் படைப்பார்கள். நான்காம் நாள் 'பட்டட்ட பலி' நிகழ்த்தப்படும். இது மனிதப்பலி போலச் செய்யப்படுகிறது. ஒரு குழியில் ஒருவனை இறக்கி அக்குழியைப் பலகையால் மூடிவிடுவார்கள். மூன்று நாட்கள் தொடர்ந்து தேங்காய் உடைக்கப்படும். ஏழாம் நாள் அவன் மீண்டும் புத்துயிர் பெற்றவனாக, தெய்வத்தின் அருள் பெற்றவனாக அருள்வாக்குச் சொல்லத் தொடங்குவான். நோய் அல்லது துன்பம் நேர்ந்தவனைப் பார்த்து இன்னும் பல விளக்கங்கள் சொல்வான். எட்டாம் நாள் பாம்பின் உருவத்தை வைத்துப் பாலும் பழமும் படைப்பார்கள். ஒன்பதாம் நாள் வேலன் எட்டுத் திசைகளுக்கும் உரிய தேவதைகளை வழிபடுவான். நடுவில் பிரம்மனை வைத்து வழிபடுவான். பத்தாம் நாள் நிகழ்ச்சிகள் ஆரவாரத்துடனும் கலகலப்பாகவும் இருக்கும். அன்று மகாபாரதத்தைச் சுருங்கிய வடிவில் பாடுவார்கள். வேலன்மார்களின் தலைவனாக இருப்பவன் தெய்வம் ஏறப்பெற்றவன். கௌரவர் மாந்திரிகத்திலிருந்து எந்தத் தீங்கிலும் சிக்காமல் பாண்டவர் மீளுவதற்கு வேண்டிக்கொள்வான். இறுதி நாளன்று வீட்டைச் சுற்றி நான்கு மூலைகளிலும் உயிர்ப்பலி தருவர். வேலன்மார் கிராம மக்களுக்கு ஏற்படுகின்ற பல்வேறு வகையான தீமைகளுக்கும் ஏற்பப்

பதினைந்து வகைக்கும் மேற்பட்ட மாந்திரிகங்களைச் செய்கின்றார்கள் (தர்ஸ்டன் & ரங்காச்சாரி 2005, 7: 363–367).

இந்த நீண்ட சடங்கு நிகழ்வு முழுவதிலும் ஒவ்வொரு நாளும் ஒரு பலி இடப்படும். முதல்நாள் மட்டுமே பலி தரப்படுவதில்லை. மற்ற நாள்களில் முறையே, இடுவன பலி, கழிபலி, பட்டட்ட பலி, கிட்டங்கு பலி, பட்டல பலி, சரகூட பலி, பித்த பலி, அழி பலி, திக் பலி, கும்பு பலி ஆகியவற்றைச் செய்வார்கள் (மேலது: 371).

பேயோட்டும் வேலன்களிடையே சமூகப் பிரிவுகள் உள்ளன. ஒரு நூற்றாண்டுக்கும் முன்னர் உயர்சாதி இந்துக்களின் குடும்பங்களில் பரத வேலன்களும், நடுத்தரச் சாதியினருக்கு வக வேலன்களும், தாழ்ந்த சாதியாருக்கு மன்ன வேலன்களும் செய்தார்கள். ஆனால் பின்னாளில் அதாவது 1900 வாக்கிலேயெ இத்தகைய பாகுபாடுகள் மறைந்துவிட்டன (மேலது: 371).

வேலன்கள் இந்துக்களின் கோயிலுக்கு அருகில் வருவதில்லை. முப்பத்திரண்டு அடி தூரம் விலகி நின்று வழி விடுவார்கள். இதனால் தங்கள் வீடுகளின் எல்லைக்குள்ளேயே சூரியலா எனப்படும் ஒரு சிறிய இடத்தில் சிவனை வைத்து வழிபடுவார்கள். சிவனுக்கு இளநீர், பொரி, சர்க்கரை, வாழைப்பழம் ஆகியவற்றை ஆவணி மாதம் உத்திராட நாளில் வைத்துப் படைக்கிறார்கள். மேலும் சண்டன், முண்டியன், கண்டகரணன், கரிங்குட்டி, சாத்தன் ஆகிய சிறு தெய்வங்களையும் வழிபடுகின்றனர். தங்கள் வீட்டின் சுற்றுச் சுவருக்குள் உள்ள மரத்தடியில் இத்தெய்வங்களைக் கற்களில் எழுந்தருளச் செய்துள்ளார்கள். ஆடு, கோழி, பழம், தேங்காய், அவல், வறுத்த அரிசி ஆகியவற்றை மார்கழி மாதத்தின் பத்தாம் நாளிலும், தைமாதம் செவ்வாய்க் கிழமைகளிலும், மாசிமாதம் பரணி நாளிலும் பலியாக இடுகின்றனர். பகவதியம்மனையும் வழிபடுகின்றனர். கொடுங்கோளூர் பகவதியம்மனை வழிபடச் செல்லும்போது தம் ஊரில் மற்ற சாதியாரிடம் சில அணாக்களை ஊர்ப் பிச்சையாகப் பெற்று அதன் மூலம் கோழி வாங்கிச் சென்று பகவதியம்மனுக்குப் பலி கொடுக்கிறார்கள்.

மலையன்

வடக்கு மலபாரில் அதிகம் காணப்படும் ஒரு தொல்குடியே மலையன் மக்கள். ஒரு காலத்தில் பேயோட்டுதல் இச்சாதியாரின் முக்கியத் தொழில். ஒருவனைப் பேய் பிடித்திருப்பதாகக் கருதினால் முதலில் சோதிடரிடம் சென்று எந்த மூர்த்தி (பேயின் உருவம்) அவனுக்குத் தொல்லை தருகின்றது எனத் தெரிந்து கொள்வார்கள். அதன்பின்னர் மலையனை அழைப்பார்கள்.

பேயோட்டும் மலையன் 'தீயாட்டம்' என்ற ஒரு சடங்கினை நிகழ்த்துகிறான். வேலன் வெறியாடல் போன்ற ஒரு நிகழ்வாக இது இருக்குமெனலாம். மலையன் சடங்கு தொடங்கும் முன்பே முகமூடிகளை அணிந்துகொண்டு தான் யாரென்று தெரியாத வண்ணம் மூடி மறைத்துக் கொள்கிறான். தீயாட்டத்தில் தப்பட்டை அடித்துக் கடுங்குரலெழுப்பும் குழலினை ஊதுவார்கள். இதனூடே 'உச்சவெளி' எனும் சடங்கினையும் செய்கிறார்கள். இது மனிதனை உயிர்ப்பலி தரும் ஒருவகையான சடங்கின் மிச்ச சொச்சங்கள் போன்றது அல்லது அச்சடங்கு போன்றதொரு ஒரு போலிச் சடங்காகும். இச்சடங்கின்போது தீயாட்டம் நடத்தும் மலையன் ஒப்புக்காக உயிரோடு புதைக்கப்படுகிறான். அவனை ஒரு குழியில் வைத்து அதன் மீது பலகைகளை வைத்து மூடுவார்கள். அதன் பின்னர் மரக் கட்டைகளையோ எரின்ன எனும் செடிகளையோ இட்டு நெருப்பு மூட்டிக் கொளுத்துவார்கள்.

இன்னொரு வகையான பேயோட்டும் சடங்கில் மலையன்கள் தங்கள் இடது முன் கையினைக் கீறி அதிலிருந்து வழியும் இரத்தத்தைத் தம் முகத்தில் பூசிக் கொள்வார்கள்.

மலையன்கள் பெரு வண்ணார் பத்திரகாளிக் கோயில்களில் நடத்தும் சடங்குகளிலும் பங்குபெறுகின்றனர். அப்போது சில சிறுதெய்வங்களின் உருவத்தை ஏற்கும் வகையில் உடைகளையும் அணிகலன்களையும் அணிந்து வேடமிட்டு அச்சிறு தெய்வங்களாகவே காட்சி தருவார்கள். அப்போது கோழிகள் பலியிடப் படுவதும் வெளிச்சப்பாடு நிமித்தமும் நடைபெறும்.

பேய்களை ஓட்டும் சடங்கின்போது அந்தந்தப் பேயின் உருவத்தை வெளிப்படுத்தும் வகையில் வேடமணிந்து கொள்வார்கள். தென்கன்னடத்தைச் சேர்ந்த நல்கெயர், பரவர் ஆகியோரைப் போலப் பலவகையான பேய்களை ஓட்டுவதற்குரிய வேடங்களை ஏற்றுப் பேயோட்டுகிறார்கள். தென்னங் குருத்தின் மடல்களை வரிசையாக அடுக்கித் துணியால் தைக்கப்பட்ட பாவாடை போல் இடையில் கட்டிக் கொள்வார்கள். முகத்திலும் மார்பிலும் வண்ணப் பொடிகளால் வரைந்து கொள்கிறார்கள். கோழியை அறுத்து, அதன் குருதியைத் தடவிக் கொள்கிறார்கள். வாயால் குருதியை உறிஞ்சிக் குடிக்கிறார்கள். அவன் வேடமேற்று ஆடுகின்ற பேயினைப் புகழ்ந்து பாடும்போது முழவுகளை அடிக்கிறார்கள்.

இந்தப் பேய் வேடங்களைப் பெரும்பாலும் இரவில் ஏற்று ஆடிப்பாடுகிறார்கள். பேயோட்டும்போது தரையில் வெள;ளை, கறுப்பு. மஞ்சள் ஆகிய வண்ணப் பொடிகளைப் பயன்படுத்திச் சதுரம், வட்டம், முக்கோணம் ஆகிய வடிவங்களில் களம் வரைகின்றனர். பேய் வேடம்

தரித்தவர் முழவுகளின் இசைக்கேற்ப ஆட, மலையன் சாதியைச் சேர்ந்த ஆண்களும் பெண்களும் பாடல்கள் பாடுகிறார்கள்.

பேயோட்டும் தொழில் ஆண்டு முழுவதும் இருக்காது என்பதால் வேறு சில தொழில்களையும் செய்ய வேண்டியவர்களாக உள்ளனர். அறுவடைக் காலத்தில் வேடமணிந்து கிராமங்களில் குடியானவர் களிடம் பொய்க்கால் குதிரை ஆட்டம் ஆடுகின்றனர். கூடவே இரத்தலையும் மேற்கொள்கின்றனர். நன்கு பாடும் திறமை பெற்றிருப்பதால் பாடுவதன் வாயிலாகவும் வருவாய் ஈட்டுகின்றனர். பலவகையான வேடங்கள் தாங்கியவர்களாக ஒப்பனை செய்துகொண்டு மக்களிடம் யாசிக்கிறார்கள் (தர்ஸ்டன் & ரங்காச்சாரி; 1993, 4: 532–35).

கணியன்

கேரளத்தில் கணியன்கள் கிராமியச் சமூகத்தாரோடு பல்வேறு நிலைகளில் தொடர்பு கொண்டுள்ளனர். குடி ஊழிய முறையையும் (Jajmani system) தாண்டி ஒரு வகையான பாண் மரபுத் தொடர்ச்சி இவர்களிடம் இருந்து வந்துள்ளது.

மலபாரில் புத்தாண்டு பிறக்கும்போது பயிரிடுதலும் தொடங்குகிறது. இதனைச் சால் திருவிழாவாகக் கொண்டாடு கிறார்கள். மலபாரிலுள்ள ஒவ்வோர் இந்துக்களின் வீடுகளுக்கும் கணியன்கள் சென்று பிறந்துள்ள புத்தாண்டில் விவசாயம், மழைவளம், பருவகாலம், மகசூல் எல்லாம் எப்படி இருக்குமெனப் பனையோலையில் எழுதிக் கொடுப்பார்கள். 1900 காலக்கட்டத்தில் இம்முறை மிகவும் சிறப்பாக இருந்துள்ளதைத் தர்ஸ்டன் (3: 248) பதிவு செய்துள்ளார். இதற்கு அன்பளிப்பாக அரிசி, காய்கறி, எண்ணெய், பிற பொருட்களைக் கணியன்கள் பெற்றுச் செல்வார்கள். இதனை 'விசுபலம்' என்றழைத்தனர்.

கணியன்கள் சாதகம் பார்ப்பதிலும் வல்லவர்கள். ஒருவருடைய சாதகத்தைச் சூரியன் பூமத்திய இரேகையைத் தாண்டும் நேரத்தை வைத்துக் கணிக்கப்படும் நேரத்தோடு ஒப்பிட்டுச் சாதகம் கணிக்கின்றனர். ஆறு, ஏரி, குளம், குட்டை வசதிகள் இல்லாத மானாவாரிப் பிரதேச மக்கள் கணியன் களின் வரவையும் அவர்கள் கணித்துப் பனை ஓலையில் எழுதித் தரும் சாதகத்தையும் பெரிதும் போற்றுவார்கள்.

சோதிடம் கணிப்பதோடு கணியன்கள் மாந்திரீகம், பேய் ஓட்டுதல் ஆகியவற்றையும் செய்வார்கள். இத்தகைய செயலைத் தீண்டாக் கணியன்கள் செய்து வந்தார்கள். பேயினை இவர்கள் 'கோலம் துள்ளல்' என்ற ஒரு வகையான ஆட்டத்தின் மூலம் ஓட்டுகின்றனர். வீட்டில் ஒருவருக்குப் பேய் பிடித்திருக்கிறது எனும்

சந்தேகம் எழுந்தால் கணியன் ஆட்டக்காரரை வீட்டிற்கு அழைப்பார்கள். கணியன்கள் கந்தர்வன், யக்ஷி, பைரவன், இரத்தேஸ்வரி முதலிய பேய்களைக் குறிக்கும் முகமூடியை அணிந்துகொண்டு தென்னங் குருத்தினைக் கொண்டு பேயினை விரட்டுவார்கள். கெட்ட ஆவிகளையும் விரட்டுவார்கள். நீண்டகாலமாகக் குணமாகாமல் அவதிப்படும் நோயாளிகளைக் குணமாக்குவதற்குக் 'கால பாசம் நீக்குக' எனப்படும் பேயோட்டும் சடங்கினை நிகழ்த்துவார்கள். இச்சடங்கியல் மருத்துவத்தின்போது இரண்டு கணியன்கள் சிவனும் எமனுமாக நிற்க, வேறொருவன் சாகா வரம் பெற்றவனான மார்க்கண்டேயன் புராணத்தைப் பாட்டாகப் பாடுவான். கணியன்களின் பேயோட்டும் சடங்கும், ஆவிகளை விரட்டும் சடங்கும், நோய் நொடிகளைத் தீர்க்கும் சடங்கு முறைகளும் மிகவும் விரிவானவை.

கணியன்கள் குடும்பத்தில் உடன்பிறந்தவர்கள் அனைவரும் ஒரே நேரத்தில் வீட்டில் இருப்பது குறைவு. இது அவர்களுடைய பொருளாதாரத் திருமண முறைகளுக்கு ஏற்ப அமைந்திருப்பதைக் காண முடிகிறது. ஆண் மக்கள் சோதிடம் கூறிப் பிழைப்பை நடத்த ஊர் ஊராகச் செல்வார்கள். ஒவ்வொரு மாதத்திலும் சில நாள்களே ஒவ்வொருவரும் வீட்டிலிருப்பார்கள். ஒரு குடும்பத்துச் சகோதரர்கள் அனைவருக்கும் ஒரு பெண்ணை மனைவியாகத் திருமணம் செய்து வைப்பார்கள். எனவே உடன் பிறந்த பலரை மணந்து கொண்ட பெண் தாம்பத்திய வாழ்வில் ஈடுபடுவதற்கு வாய்ப்பாகச் சகோதரர்கள் மாறிமாறிச் சோதிடர் தொழிலுக்கு வெளியே சென்றுவருவார்கள். சில நேரத்தில் சகோதரர்கள் பலரும் ஒருசேரச் சில வாரங்கள் வீட்டில் தங்கியிருக்க நேர்ந்தால் அவர்களுடைய தாயாரின் அறிவுரைப்படி முறைவைத்து அவளோடு உடலுறவு கொள்வார்கள் (தர்ஸ்டன் & ரங்காச்சாரி 1909, 3: 255).

கணியன்களின் குடி ஊழிய முறையிலான சடங்கியல் வாழ்வில் அவர்கள் செய்யும் களரி மிகவும் குறிப்பிடத்தக்கது. அது நாற்பத்து இரண்டு அடி நீளம் இருக்கும். அதில் 42 தெய்வங்கள் இடம்பெறும். மண்டல பூசைகள் நாற்பது நாள் நடக்கும். இறுதிநாள் நடைபெறும் பூசை முதல் நாள் காலை சூரியன் தோன்றும் நேரம் தொடங்கி மறுநாள் காலை வரை நடைபெறும்.

வீட்டில் பிறந்த குழந்தைக்கு ஏழாம் நாள் அல்லது ஒன்பதாம் நாள் இட்டலுழிக எனப்படும் பேயோட்டும் சடங்கினைச் செய்வார்கள். சங்ககாலப் பாணமரபின் தொடர்ச்சியை அறிவதற்கு உதவும் சமூகத்தாரில் கணியன்களும் முதன்மையானவர்களாக இருக்கிறார்கள்.

வெளிச்சப்பாடு

கேரளாவில் மலபார் பகுதியில் பெரும்பாலும் கிராமப்புறங்களில் வருவதுரைக்கும் தொழில் செய்யக் கூடிய குடியாரே 'வெளிச்சப்பாடு' என்றழைக்கப்படுகின்றனர். இவர்கள் வருவதுரைப்பதில் கைதேர்ந்தவர்கள் என மக்கள் நம்புகிறார்கள். பல குடும்பத்தார் ஆண்டுக்கொரு முறை வெளிச்சப்பாடுவினைத் தங்கள் வீடுகளுக்கு அழைத்து நற்பலன்களை அறிந்து கொள்வார்கள்.

அவ்வாறு அழைப்போரின் வீட்டு வாசலைச் சுத்தப்படுத்து வார்கள். அவ்விடத்தில் வெளிச்சப்பாடு திரியிட்டு விளக்கினை ஏற்றுவார். அங்குப் பித்தளைக் கலசம் ஒன்றை வைத்துப் பூக்கள், கற்பூரம், மஞ்சள் ஆகிய வழிபாட்டுக்குரிய பொருட்கள் அனைத்தையும் தயார்படுத்திக் கொள்வார். கலசத்திற்கு மலர்கள் இடுவதும் விளக்கினைச் சுற்றி ஆரத்தி எடுப்பதும் நடக்கும்.

இதன்பின்னர் வெளிச்சப்பாடு அம்மன் பகவதியை நினைத்து வேண்டுவார். தெய்வம் தன்னுள் ஏறும்வரை முன்னும் பின்னும் நடந்தபடி இருப்பார். நாந்தகம் எனப்படும் ஒரு வாளினைக் கையில் ஏந்தியபடி கத்தத் தொடங்குவார். இப்போது தேவி பகவதி தன்னுள் ஏறி மருள் வந்துவிட்ட நிலையை உணர்த்துவார்.

மருள் வந்தபின்னர் அங்கிருக்கும் குடும்பத்தாருக்கு அருள் வாக்குரைப்பான். தெய்வம் தன்னுள் சொல்வதை உணர்ந்து மக்களுக்கு வருவதுரைப்பார். அருள் வாக்குச் சொல்லிக் கொண்டிருக்கும்போதே கத்திமேல் தன் நெற்றியை அழுத்திக் கத்தியை மேலும் கீழுமாக அசைத்து உடலை வருத்திக் கொள்வார். இதனால் நெற்றியிலிருந்து இரத்தம் கசியத் தொடங்கும். இரத்தம் கசியும் போதெல்லாம் ஆவேசமுற்றவராக இருப்பார். தேவி பகவதியின் ஆற்றல் பெற்றவராக ஆடுவார். மக்களின் கேள்விகளுக்கு அருள் வாக்களித்துக் கொண்டிருப்பார்.

வெளிச்சப்பாடு ஆவேசம் குறைந்து கொண்டிருக்கும்போது தேவி பகவதி வெளியேறுகிறாள் என்று மக்கள் எண்ணிக் கொள்வார்கள். வெளிச்சப்பாடு தம் தலையைக் கலசத்தின் மேல் சாய்த்து 'உஸ்' எனச் சத்தமிட்டுத் தம் ஆட்டத்தை முடித்துக் கொள்வார்.

வெளிச்சப்பாடு கூறும் அருள் வாக்கின்மேல் மலபார் மக்களுக்கு அதீத நம்பிக்கையுண்டு. இதற்காகவே அவர்களை ஆண்டுதோறும் வீடுகளுக்கு வரவழைப்பார்கள். அக்கம் பக்கத்திலிருப்பவர்களையும் அழைத்து உணவிடுவார்கள். வெளிச்சப்பாடுகளுக்கும் கட்டணம் செலுத்தி அரிசி, தானியங்கள் கொடுப்பார்கள். தேவி பகவதியை

அழைத்து அருள்வாக்குக் கேட்கும் இந்த நிகழ்வு அந்தந்த வீட்டாருக்குப் புனிதமானது என நம்புகிறார்கள்.

வெளிச்சப்பாடுகள் அருள் வாக்குச் சொல்லும் காலத்தில் கத்தியால் நெற்றியில் காயப்படுத்திக் கொள்வதால் அப்பகுதி அவர்களை நன்கு அடையாளம் காட்டிவிடும். ஒருவன் வெளிச்சப்பாடு என அறிய வேண்டுமானால் அவனது நெற்றியைக் கூர்ந்து கவனித்தால் போதுமானது. அப்பகுதி காயப்படுவதும் ஆறுவதுமாக இருப்பதால் தடிமனாகக் காட்சியளிக்கும்.

வெளிச்சப்பாடு என்பது சங்ககாலத்திலிருந்த வேலன் வெறியாடுதல் போன்றதொரு சடங்கியல் சார்ந்த நிகழ்வாகும். அது குறி சொல்லுதல், அருள் வாக்குக் கூறுதல் எனும் வகையில் இக்காலம் வரை தொடர்ந்து வருவதைக் காண முடிகிறது. சங்ககால மரபொன்று வெளிச்சப்பாடுகள்வழி தொடர்வதினைக் காணமுடிகிறது.

தீயாட்டுண்ணிகள்

திருவிதாங்கூரில் உண்ணிகள் என்பது அம்பலவாசிச் சாதியைச் சேர்ந்த நான்கு பிரிவினர்களுக்குரிய ஒரு முக்கியமான பட்டப் பெயராகும். புட்பகன், பிராமணி, தீயாட்டுண்ணி, நாட்டுப்பட்டன் ஆகிய நான்கு பிரிவினர்கள் அம்பலவாசிகளாவார்கள். இப்பிரிவினர் தகுதிநிலையில் வெவ்வேறானவர்கள். கோயில் பூசாரிகளாகவும், குடிமக்களுக்குப் புரோகிதம் செய்பவர்களாகவும், சமயம் சார்ந்தும் இன்னும் பல வேலைகள் செய்பவர்களாகவும் விளங்குகின்றனர்.

தீயாட்டுண்ணிகள் இருபிரிவினராகக் காணப்படுகின்றனர். சாஸ்தா கோவிலில் பணியாற்றும் வடபகுதியைச் சேர்ந்த 'தீயாட்டு நம்பிகள்' ஒரு பிரிவினர். பத்திரகாளிக் கோயிலில் பணியாற்றும் 'தீயாட்டுண்ணிகள்' இன்னொரு பிரிவினர். பெண்கள் பொதுவாக அதொவரம்மார், கோலிவலம்மார் என அழைக்கப்படுகின்றனர். தீயாட்டுண்ணிகள் மலபார் பகுதியில் 'தீயம்பதிகள்' என அழைக்கப் படுகின்றனர்.

தீயாட்டுண்ணிகள் (தீ – நெருப்பு; ஆட்டம் – ஆடுதல்) கோயில் விழாக்களின்போது தீயாட்டம் ஆடுபவர்கள். திருவிழாக்களில் தீப்பந்தம் ஏந்தி ஆடுவது இவர்களின் வழக்கம். மற்ற நாள்களில் குடிமக்களின் வீடுகளுக்குச் சென்று கண்ணேறுபட்டவர்களுக்குத் தீப்பந்தம் காட்டிக் கண்ணேறு கழிக்கின்றனர். இவ்வகையான ஆட்டமானது கணியன்கள் ஆடும் 'பள்ளிப்பண்ண', 'கோலம் துள்ளல்' ஆகிய ஆட்டங்களை ஒத்துள்ளது.

தீயாட்டுண்ணிகள் பத்ரகாளியின் உருவத்தினைத் தரையில் வண்ணப் பொடிகளைக் கொண்டு வரைந்து அந்த அம்மனின்

தொடர்க் கூறுகளே பாண்மரபில் முக்கியத்துவம் பெறுகின்றன என்ற கருத்தே பரவலாக நிலவுகிறது. "போற்றுதல்", "வழங்குதல்", "பெறுதல்" என்ற முக்கோண உறவில் புரிந்துகொள்வதைத் தாண்டி மேலும் விரிவாக அறிவதற்கு இன்றைய வட இந்தியப் பாண் மரபிலிருந்து மீட்டுருவாக்கம் செய்து பார்க்க வேண்டியுள்ளது. தமிழ்ச் சூழலில் சங்ககாலம், வட இந்தியச் சூழலில் பண்டைய வரலாற்றுக் காலம் ஆகிய இரண்டிலும் தோன்றி வளர்ந்த இப்பாண் மரபுகளை இன்றைய சமூக, பண்பாட்டுத் தளங்களிலிருந்து மீட்டுருவாக்கம் செய்து பார்க்கும்போது இவற்றின் நுட்பமான பிற கூறுகளை நம்மால் அறியமுடியும்.

இந்தியாவில் இந்துக்களின் நாகரிகம் தோன்றி வளர்ந்த காலக்கட்டத்தில் இப்பாண் மரபு நிலமானிய, முடியாட்சிக் காலக் கட்டங்களில் ஒரு நிறுவன முறையாக வடிவம் பெற்றுள்ளது. அது 19–ஆம் நூற்றாண்டில் தொழிற்சமூகம் தொடங்கிய காலகட்டம்வரை பல்வேறு தகவமைப்புகளோடும் உருவ மாற்றங்களோடும் தொடர்ந்து வந்துள்ளது. இத்தகையதொரு மரபு மேற்கு இந்தியாவிலும் காணப்பெற்றது.

இந்தியாவின் மேற்குப் பகுதியில் இராசபுத்திரர்களின் தேசத்தில் சிறப்புடன் வளர்ச்சியடைந்த இப்பாண் மரபு இராஜஸ்தான், சௌராஷ்டிரம், குஜராத் உள்ளிட்ட பகுதிகளில் பரவிக் காணப்பட்டது. அதன் தொடர்ச்சியாக இன்றும் மேற்கு இந்தியாவில் பாண் மரபுக்குரியோர் பரவலாகச் சிதறிக் காணப்படுகின்றனர். இப்பகுதிகளுக்கு வெளியேயும் சில பாண் சமூகத்தார் நம் கவனத்தை ஈர்ப்பவர்களாக உள்ளனர்.

குஜராத்தில் பின்வரும் 18 வகையான பாண் சமூகத்தினர் உள்ளனர்.

1. பாட் (Bhat)
2. சாரன் (Caran)
3. வஹீவஞ்சா(Vahivanca)
4. அடிட் (Atit)
5. தேவல்வஹியா (Devalvakiya)
6. காப்டீ (Kapdi)
7. லாவணியா (Lavaniya)
8. மாகன் (Magan)
9. நகாரி (Nagari)

10. பாளிமாகா (Palimaga)
11. இராணிமாகா (Ranimaga)
12. தூரி (Turi)
13. தாதீ (Dhadhi)
14. உடியா (Udiya)
15. மீர் (Mir)
16. மோடிசரா (Motisara)
17. ராவல் (Raval)
18. பண்ட் (Bhand)

வட மேற்கிந்தியாவில் காணப்பெற்ற பாண்மரபினை அறிவதற்கு மூன்று முக்கிய ஆய்வுகள் (டி.என். தவே 1950; ஏ.எம்.ஷா & ஷராஃப் 1959; நார்மன் சீக்லர் 1976) உள்ளன. இவ்வாய்வுகள் இராசபுத்திரர்களின் பாணர்களைப் பற்றி விரிவாகக் கூறுகின்றன.

பாண் சமூகத்தாரைப் பற்றிக் காலனிய காலத்திலிருந்து எழுதப்பட்டுள்ளன. ஆங்கில இராணுவ அதிகாரி ஜேம்ஸ் டாட் (Col. James Tod) எழுதிய 'இராஜஸ்தானின் வரலாற்றுப் பதிவேடுகளும் பண்டைய ஆவணங்களும்' (Annals and Antiquities of Rajasthan, 1829) எனும் தொகுப்பு மிகவும் பழமையானதாகும்.

அடுத்ததாக அலெக்சாண்டர் கின்லாக் ஃபோர்ப்ஸ் (Alexandar Kinloch Forbes) எழுதிய 'குஜராத் மாகாண ராஸ்மாலா அல்லது இந்துக்களின் பதிவேடுகள்' (Rasmala or Hindu Annals of the Province of Goozerat, 1856) எனும் நூலும் விரிவான தகவல்கள் கொண்டதாகும். பம்பாய் அரசிதழில் (Bombay Gazetteer 1901) எழுதப்பெற்றுள்ள விவரங்களும் விரிவானவையாகும்.

இத்தாலி நாட்டு மொழிநூல் வல்லுநர் டெசிரோய் (L.P. Tessiroi) 1920–களில் எழுதிய 'பாண் சமூகத்தாரின் ஆவணங்களும் வரலாற்று ஆவணங்களும் பற்றிய விவர அட்டவணை' (Descriptive Catalogues of Bardic and Historical Manuscripts, 1917–18) விவரங்கள் முக்கியமானவை. டி.கே.சாஸ்திரி எழுதிய நூலானது இவற்றையெல்லாம் ஒன்றிணைத்துப் பார்க்கும் ஒரு மதிப்பீடாக அமைகிறது. இவர் 1953இல் குஜராத்தியில் எழுதிய 'குஜராத்தில் இராஜ புத்திரர்களின் இடைக்கால வரலாறு' (Medieval Rajput History of Gujarat, 1953) எனும் நூலில் பாண் மரபினர் கொண்டுள்ள வரலாற்றாதாரங்களை மதிப்பீடு செய்ய முனைந்துள்ளார்.

குஜராத் மாநிலத்தில் பாண் சமூகத்தாரைப் பற்றி ஒரு விரிவான ஆய்வை மானிடவியல் அறிஞர் ஏ.எம்.ஷா (A.M. Shah) அவர்களும் ஆர்.ஜி. ஷராஃப் (R.G. Shroff) அவர்களும் இணைந்து செய்துள்ளனர். வஹீவஞ்சா பாரோட் (Vahivanca Barot) எனும் சமூகத்தாரைப் பற்றிய ஆய்வாக அது அமைந்தாலும் குஜராத்திலும் அதனை ஒட்டிய பகுதிகளிலும் காணக்கூடிய பிற பாண் சமூகத்தாரைப் பற்றி அறியக்கூடிய வகையிலும் இவ்வாய்வு அமைந்துள்ளது. 'குஜராத்தில் வஹீவஞ்சா பாரோட்டுகள்: வம்ச வரலாறு, வம்ச புராணங்கள் கூறும் ஒரு சாதியார்' (The Vahivanca Barots of Gujarat: A Caste of Genealogists and Mythographers 1959) எனும் தலைப்பிட்ட இந்த ஆய்வு மேற்கு இந்தியாவில் பாண் மரபை அறிவதற்கு உதவும் ஒரு சிறந்த ஆய்வாகும் (விரிவான நூலடைவுக்குக் காண்க : A.M. Shah & R.G. Shroff, 1959). வடமேற்கு இந்தியாவில் பாண் சமூகத்தார் பற்றி பெர்லின் பல்கலைக்கழகப் பேராசிரியர் ஹெலன் பாசு (2005) செய்த ஆய்வும் கவனத்திற்குரியதாகும். குஜராத்தில் கட்ச் (Kacch) பகுதியை கண்ட இராசபுத்திர மன்னர்களின் இசைவாணர்களாக சாரன் பற்றி ஹெலன் பாசு விரிவாக எழுதியுள்ளார்.

இராசபுத்திரர்களின் பாணர்கள் பல்வேறு பங்கு பணிகளைச் செய்து வந்தார்கள். போர்க்காலங்களில் தங்கள் மன்னர்களின் படையோடு கூடவே சென்று படைவீரர்களுக்கு உற்சாகமூட்டினார்கள்; வீரதீரப் பாடல்களைப்பாடி எழுச்சியுறச் செய்தார்கள். எல்லாவற்றிற்கும் மேலாக இக்கட்டான சூழல்களில் தாங்களும் மறவர்களாக நின்று போர்க்காலத்தில் உதவிகள் செய்தார்கள். சிலர் போர் நுணுக்கங்கள் கற்றுத் தேர்ந்த வீரர்களாகவும் செயல்பட்டுள்ளனர் (தவே 1950: 167).

இராசபுத்திர படைத் தளபதிகள் பலர் பாணர்களின் உதவியால் உயிர் பிழைத்த வரலாறும் தப்பித்து நாடுதிரும்பிய வரலாறும் இன்றும் இராஜஸ்தான் சௌராஷ்டிரா பகுதிகளில் பல்வேறு கதைகளாக வழங்கப்பெறுகின்றன. மிகக்கடுமையான யுத்தங்களில் பாண் வீரர்கள் பலரும் இறந்துள்ளனர். இப்பாண் வீரர்கள் நினைவாக சௌராஷ்டிராவிலும் இராஜஸ்தானிலும் பல நினைவுத்தூண்கள் எழுப்பப்பட்டுள்ளன. இவர்களின் வீர வரலாற்றை நினைவுபடுத்தும் இச்சின்னங்கள் இன்றும் உள்ளன.

கி.பி. 1000 முதல் கி.பி. 1800 வரையிலான எட்டு நூற்றாண்டுக் காலத்தில் மேற்கிந்தியப் பகுதியின் அரச குலங்களின் வரலாற்றில் பாண் சமூகத்தார் தங்களை முழுமையாக இணைத்துக் கொண்டிருந்தனர் (மேலது: 166). இன்றும் இவர்கள் மரபில்

வந்தவர்கள் குறிப்பாகச் சாரன் சமூகத்தார், இராஜஸ்தானில் மேற்குறித்த பகுதிகளில் கோமல்கோத்தாரி அவர்கள் முழுமையான அளவில் களப்பணி செயது ஆய்வுகள் வெளியிட்டுள்ளார். ஜோத்பூர், பிக்கானீர், உதய்பூர், புண்டி கோட்டா, ஜெய்ப்பூர், ஜெய்சால்மீர் போன்ற இடங்களிலும் சௌராட்டிராவில் மூளி, வாதவான், லம்பாடி, ஜாம்நாகூர், ஜீனகாட் போன்ற இடங்களிலும் குஜராத்தில் படான், பாவாகாட் போன்ற இடங்களிலும் காணப்படுகின்றனர் (மேலது: 170).

இராசபுத்திர அரச குலத்தாரிடம் காணப்பட்ட இப்பாண் மரபு வட இந்தியாவில் அரசாட்சி செலுத்திய மற்ற குலத்தாரிடமும் பரவியது. அரசவைப் புலவராகவும், புகழ் பாடிகளாகவும், வந்துசெல்லும் பாணர்களாகவும் இம்மரபு விரிந்துசென்றது. மைசூர் மஹாராஜாக்களும் ஹோல்கார் (Holkar) வமிசத்தினரும் தங்களை இராசபுத்திரர்களுக்கு இணையாகக் காட்டிக் கொள்ள முயன்றபோது பாண் மரபினரைப் போற்றி வளர்த்தார்கள். முகமதிய அரசர்களுக்கும் கூடத் தங்கள் அரசமரபைப் போற்றிப் பாடுவதற்குப் பாணர்களைத் தேடி உபசரித்தார்கள். ஜீனாக்கள், பலன்பூர், இரதன்பூர் அரசர்கள் இவர்களில் முக்கியமானவர்கள் (மேலது: 170). இவ்வாறே முகலாய மன்னர்களும்கூட அரசவைக்குரிய பாணர்களை நியமித்துத் தங்கள் நாட்டின் புகழைப் பரவச் செய்தார்கள். சீக்கியர்களும் ஜாட்டுகளும் கூடப் பாட்டியாலா, பாரத்பூர் போன்ற இடங்களில் தொடர்ந்து வந்துசெல்லும் பாணர் களுக்குப் பரிசில் கொடுத்துத் தங்கள் புகழைக் கேட்பதிலும் அதனைப் பரவச் செய்வதிலும் நாட்டங் கொண்டிருந்தார்கள் என்கிறார் சமூக வரலாற்றறிஞர் தவே (மேலது: 170).

குஜராத்தில் காணக்கூடிய 18 வகையான பாண் சமூகத் தாரை 'ஆவணங்கள் வைத்திருப்பவர்கள்;', 'ஆவணங்கள் வைத்திராதவர்கள்' என இரண்டு வகையினராகப் பிரித்துவிடலாம் என்பார் மானிடவியலார் ஏ.எம். ஷா & ஷராஃப் (1959: 248). இந்த 18 சமூகத்தவர்களில் வஹீவஞ்சாவினரும் இராவல்களும் மட்டுமே ஆவணங்கள் வைத்திருக்கின்றனர். அவர்கள் பரம்பரை பரம்பரையாகப் பாதுகாத்து வைத்துள்ள வம்ச ஏடுகளைக் கொண்டு குஜராத்திலுள்ள மறவர், வைசியர் சமூகத்தாரின் வமிச வரலாறுகளையும் அவர்களுடைய வமிச புராணங்களையும் அவர்கள் கொண்டுள்ள புராண, இதிகாசத் தொடர்புகளையும் போற்றிப் பாடி வருகின்றனர். தென்னிந்தியாவில் உள்ளதுபோல அட்டவணைச் சாதியாரை (scheduled castes) எஜமானர்களாக ஏற்றுக்கொண்டு பரிசில் பெறும் தூரி (Turi) எனும் பாண் மரபிற்குரிய சாதியாரும் அங்குள்ளனர்.

பாட், சாரன்

குஜராத்தில் வமிச வரலாற்றையும் வமிசப் புராணங்களையும் தொழில்முறையாகச் சொல்லக் கூடிய பாண் சமூகத்தார் பலர் இருந்தாலும் அவர்களில் பாட் (Bhat), சாரன் (Caran), வஹீவஞ்சா பாரோட் (Vahivanca Barot), இராவல் (Raval) ஆகியோரே முதன்மையானவர்கள் (மேலது: 248). இவர்களில் பாட், சாரன் ஆகிய இரண்டு பாண் சமூகத்தாரும் வமிச வரலாறு பற்றி எந்தவொரு நூலையும் எழுதி வைத்திராதவர்கள். முழுக்க முழுக்க வாய்மொழி மரபு சார்ந்தவர்கள். இவர்கள் கதைப்பாடல்கள் (ballads) பாடுவதில் வல்லவர்கள். மன்னர்கள், வீரர்கள், போர்கள், எதிரிகள் பற்றிய கதைகளை ஏற்ற இறக்கக் குரலோடும் ஓசை நயத்தோடும் கேட்பவர்களை வெகுவாக ஈர்க்கும் வகையிலும் கதைப்பாடல்கள் பாடுவார்கள். பண்டைய காலத்திலிருந்த அரச குலத்தாரும் போர்வீரர்களும் இன்று இல்லையாதலால் தம் ஆண்டைகளை ‘எஜமானர்’ என்றே அழைக்கின்றனர். இந்த எஜமானர்களைப் பற்றிப் பாடும் கதைப்பாடலின்வழி அவர்களுடைய வமிச வரலாற்றைக் கூறுவார்கள். அவர்களுடைய வமிசாவளியின் தொடர்ச்சியைக் காலவரிசையில் முன்னோர்களின் கால்வழிகளைத் தொடர்புபடுத்திக் கூறுவார்கள்.

பாட், சாரன் இருவருமே ‘ரசோ’ (raso) என அழைக்கப்படும் நெடும்பாடல்களை இயற்றுவதில் வல்லவர்கள். சில நேரங்களில் புராணங்களையும் இதிகாசங்களையும் கதைப்பாடல்களாகப் பாடுவார்கள். இவர்கள் ஒன்றையடுத்து மற்றொன்றாகச் சம நீளத்தில் அமையும் இரண்டு வரிசைகளைக் கொண்ட ஈரடிச் செய்யுள்களை (couplets) இயற்றுவதில் வல்லவர்கள். இவ்வகைச் செய்யுள் ‘தோஹா’ அல்லது ‘துஹோ’ (doha or duho) எனப்படுகிறது (மேலது: 248).

பாட், சாரன் இருவருமே கதைகள் (tales) சொல்லுவதிலும் கெட்டிக்காரர்கள்; இதில் கைதேர்ந்த தொழில்முறைக் கலைஞர்கள் என்றே இவர்களைச் சொல்லலாம். இவர்கள் சொல்லும் பல கதைகள் இன்று அச்சில் வந்துவிட்டன. இவர்கள் மிகவும் நயமாகவும் சுவையாகவும் எடுத்துரைக்கும் கதைகள் இன்று அச்சுக்கு வந்து விட்டதால் அவை உணர்வற்றவையாகிவிட்டன. இவர்கள் கையாளும் கதைப்பின்னல்கள் எளியனவாகவும் சிறியனவாகவும் இருந்தாலும்கூட அவற்றைக் கதைப்பாடலாக அல்லது கதையாக எடுத்துரைக்கும் போது இரண்டு மூன்று இரவுகளுக்கு நீண்டுவிடும் வகையில் எடுத்துரைப்பார்கள் (மேலது: 248).

பாட், சாரன் இருவரும் ஒரே தொழிலைச் செய்தாலும் அவர்கள் இருவேறு மரபுகளைக் கொண்டிருக்கிறார்கள். சாரன்கள் 'டிம்கல' (Dimgala) எனப்படும் கிளைமொழியில் தம் பாடல்களை இயற்றிப் பாடுகின்றனர். டிம்கல என்பது மேற்கு இராஜஸ்தான் பகுதிக்குரிய ஒரு பாட்டு மொழியாகும். பாடுவது தவிர மற்ற நேரங்களில் டிம்கலக் கிளைமொழியைப் பயன்படுத்துவதில்லை (மேலது: 249). இது 15–18 ஆம் நூற்றாண்டுகளில் பெருவழக்கிலிருந்தது (டெசிரோய் 1914).

பாட் தம் பாடல்களை இந்தி மொழியில் மிகவும் பிரபலமான 'பிரஜ்பாஷா' (Brajabhasa) கிளைமொழியில் பாடுகிறார்கள். இவ்விரு சமூகத்தாரின் மரபுகள் படிநிலை பெற்றவை; எதிரும் புதிருமானவை. சாரன்கள் பாடல்களைவிடப் பாட் மக்களின் பாடல் மரபு சிறப்பு வாய்ந்ததாக மதிக்கப்படுகிறது (மேலது: 249).

பாட், சாரன் இரு சமூகத்தாருமே 'மாதா' எனப்படும் தாய்த் தெய்வத்தை வழிபடக்கூடியவர்கள். தாய் தெய்வ வழிபாட்டு மரபைக் கொண்டவர்கள் என்பதால் இவர்கள் 'தேவி புத்திரர்கள்' என வட இந்திய மக்களால் பெரிதும் மதிக்கப் பெறுகின்றனர். தேவியின் மைந்தர்கள் என்பதால் சில பகுதிகளில் இராசபுத்திர எஜமான்கள் பிராமணர்களைவிடவும் இப்பாண் மரபுச் சமூத்தாரைப் பெரிதும் மதித்துப் போற்றி வந்தார்கள். இன்னும் சில பகுதிகளில் பிராமணர்களுக்கு இணையாக மதிக்கும் போக்கும் இருந்தது.

தேவிபுத்திரர்களாக விளங்கும் பாட், சாரன் ஆகிய இரு சமூகத்தாருமே 'டிராகு' (tragu) எனக்கூடிய உடலை வருத்திக் காணிக்கை செலுத்தும் பழக்கத்தைக் கொண்டிருக்கிறார்கள். டிராகு கொடுப்பது என்பது ஒருவர் தம்முடைய இரத்தத்தைத் தெய்வத்துக்குக் காணிக்கையாக்கித் தம் வருத்தத்தை அல்லது வேண்டுதலைத் தெய்வத்திடம் சேர்ப்பதாகும். குடும்ப உறுப்பினர் ஒருவரின் இரத்தத்தைக் கொடுப்பதும் இதிலடங்கும் (ஹெலன் பாசு 2005: 88).

பாட்களும் சாரன்களும் எப்போதுமே குத்துவாள் ஒன்றினைத் தங்கள் வசம் வைத்திருப்பார்கள். மற்றவர்களால் அவர்களுக்குப் பெருந்துன்பம் ஏற்படும்போது குத்துவாளினை எடுத்துத் தம்முடைய உடலைக் கீறி இரத்தத்தை வரவழைத்துத் தங்கள் குறைகளைத் தெய்வத்திடம் முறையிடுவார்கள். இவ்வாறு காணிக்கை நேர்ந்து கொள்ளும்போது துன்பம் கொடுத்தவருக்குப் பேராபத்து ஏற்படும் என்பது மேற்கிந்தியப் பகுதி மக்களிடம் வரலாறு நெடுக வழங்கிவரும் ஓர் ஆழ்ந்த நம்பிக்கையாகும்.

பேராபத்து ஏற்படும் சில நெருக்கடியான நேரங்களில் பாட், சாரன் பெண்கள் தற்கொலை செய்துகொண்டு உயிரை மாய்த்துக்கொள்வார்கள். சில பெண்கள் சிலப்பதிகாரத்தில் கண்ணகி செய்ததுபோல தங்கள் மார்பகங்களை அறுத்து வீசித் தங்களின் சினத்தைத் தெய்வத்திடம் காட்டியிருக்கிறார்கள். அவ்வாறான அதீதப் பெண்கள் 'மாதா'வாகத் (தாய்த்தெய்வம்) தெய்வம் ஆக்கப்பட்டு மக்களால் வழிபடப்படுகின்றனர். அத்தகைய நாட்டார் மரபுக்குரிய 'மாதா தெய்வங்கள்' வடக்குக் குஜராத்திலும் சௌராஷ்டிரத்திலும் இன்றும் காணப்படுகின்றன (மேலது: 250). 'பகுச்சரா' (Bahucara) எனப்படும் தெய்வமொன்று இன்று குஜராத்தில் மிகவும் போற்றப்படும் மூன்று மாதாக்களில் ஒன்றாகும். இந்தப் பகுச்சரா தெய்வமானது கோலி (Koli) சாதியாரால் தாக்குதலுக்குண்டான பாண் சமூகத்தைச் சேர்ந்த சாரன் பெண் தன் முலைகளை அறுத்தெறிந்து தெய்வமாக்கப்பட்டதால் ஏற்பட்ட தெய்வமாகும். இத் தாய்த்தெய்வம் பின்னாளில் சமஸ்கிருத மரபுக்குள் வந்துவிட்ட தெய்வமாகவும் உள்ளது (மேலது: 250).

பல நேரங்களில் மற்றவர்களால் துன்பம் நேரும்போது தற்கொலை செய்துகொள்ளாமல் இரத்தம் சிந்திக் கடும் சீற்றத்துடன் நையாண்டித் தனத்துடன் பழித்து வசைபாடும் பழக்கத்தை இப்பாண் சமூகத்தார் கொண்டுள்ளனர். பாட், சாரன்களின் கோபமும் சீற்றமும் துன்பமிழைத்தவருக்குப் பேராபத்தை ஏற்படுத்தும் என மேற்கு இந்திய மக்கள் நம்புகிறார்கள்.

பாட், சாரன்களின் தொழில்கள் சற்று விரிவானவையாகும். இவர்கள் வமிசவரலாறு, வமிசபுராணம் மட்டும் பாடுபவர்களல்லர். ஊர்விட்டு ஊர் செல்லும் வழிப்பயணிகளுக்கு வழிகாட்டி களாகச் செயல்பட்டு வந்துள்ளனர். பயணிகள் அந்த வட்டாரத்திற்குரியவராக இருந்தாலும் அவருக்குப் பயன்படக்கூடிய நல்ல பல தகவல்களைச் சொல்வார்கள். காட்டுப்பகுதியில் விலங்குகளின் நடமாட்டம், இளைப்பாறும் இடங்கள், குடிதண்ணீர் கிடைக்குமிடம், ஏற்கெனவே சென்று கொண்டிருப்பவர்கள் பற்றிய செய்திகள் எனப் பலவகையான செய்திகளைக் கூறி ஆற்றுப்படுத்துவார்கள்.

மேற்கிந்தியப் பகுதிகளில் ஒருவர் தரும் பொருட்களை அவர் சொல்லும் இடங்களுக்குக் கொண்டுசென்று ஒப்படைக்கும் பணியினையும் பாண் சமூகத்தார் செய்துவந்தார்கள் (மேலது: 250). பயண வழிகாட்டிகளாகவும் பொருள்களை மற்ற இடங்களுக்குக் கொண்டுசெல்லும் ;பொறுப்பானவர்களாகவும் செயல்பட்ட காலத்தில் இவர்கள் வனாந்திர வழித்தடங்களில் கள்வர்களால் மிரட்டப்பட்டார்கள்; தாக்கப்பட்டார்கள்; கொள்ளையடிக்கப்பட்டார்கள்.

இவ்வாறான சூழல்களில் இவர்கள் 'டிராகு' (இரத்தக் காணிக்கை) கொடுப்பார்கள். வரலாறு நெடுகவே இராஜபுதனத்தில் சாரன்கள் ஒருவர் தரும் பொருள்களை எடுத்துச்சென்று அவர்கள் சொல்லும் நபர்களிடம் ஒப்படைக்கும் பணியைத் தொழில்முறையாகவே செய்து வந்துள்ளனர். அப்போதெல்லாம் கொள்ளையர்களின் இன்னலுக்கு ஆளாகியுள்ளனர். தென்னிந்தியாவில் உப்பு வணிகம் செய்ய வந்த பஞ்சாரா எனப்படும் சமூகத்தார் ஆங்கிலேயக் காலனிய காலத்தில் அவர்களுடைய படைக்கலன்களை எடுத்துச் செல்லும் பணிக்கு ஆளானார்கள் என்பதையும் இங்கு நினைவுபடுத்திக் கொள்ளலாம்.

சௌராஷ்டிராவில் பெரும்பாலும் ஒவ்வொரு கிராமத்தின் நுழைவாயிலிலும் 'பாலியா' (Paliya) எனக்கூடிய 'காவல் கற்கள்' (guardian stones) நடப்பட்டிருக்கும். டிராகு கொடுத்து ஊரிலுள்ள கால்நடைகள் திருடுபோகாமல் காத்த சாரன் ஆண்கள், பெண்கள் நினைவாக இக்கற்கள் நடப்பட்டவையாகும். ஊரைவிட்டுச் செல்லும்போதும் ஊருக்குள் நுழையும்போதும் ஆடுமாடுகளைக் களவாடிச் செல்லும் திருடர்களைத் தடுப்பதைச் சாரன்கள் தங்கள் முக்கியப் பணியாகக் கொண்டிருந்தார்கள். திருடர்கள் தங்களைத் தாக்கியபோது அவர்களுக்குப் பெரும் துன்பத்தைத் தருமாறு மாதாவுக்கு டிராகு கொடுத்து வேண்டினார்கள் (மேலது: 251).

காலனிய ஆட்சிக் காலத்தில் தொடக்கக் காலத்தில் நிலவரி நிர்ணயித்து அதனை ஆவணங்களில் எழுதியபோது பாட், சாரன் ஆகியோர் சாட்சிகளாகக் கையொப்பமிட அழைக்கப்பெற்றனர். ஒவ்வொரு கிராமத்திலும் ஜமீன்தார்களும் மற்ற குடும்பத்தாரும் வழிவழியாகக் கொண்டிருந்த நிலங்களின் கணக்கைச் சாரன்கள் வழியும் ஆங்கில அதிகாரிகள் உறுதிப்படுத்திக் கொண்டார்கள். ஒரு கிராமத்தின் சமூக வாழ்வில் நேரடியான உறவும் பங்குபணிகளும் கொண்டவர்களாகப் பாண் சமூகத்தினர் இருந்துள்ளனர். கி.பி. 1816 க்குப் பின்னரே இவர்களுடைய முக்கியத்துவம் குறைந்துபோனது.

பாண் சமூகத்தாருக்கும் அவர்களுடைய ஆண்டை களுக்குமான உறவு மிகவும் ஆழமானது; கடப்பாடு மிகுந்தது; மரியாதைக்குரியது; மகத்துவமான மரபாகப் போற்றப்பெறுவது.

பாண் மக்களான சாரன்கள் தங்களுடைய ஆண்டைகளான இராசபுத்திரர்களிடம் சில காலம்சென்று பரிசில் பெறாமல் இருந்து விட்டால் அடுத்துச் செல்லும்போது விடுபட்ட காலத்திற்குமாகச் சேர்த்துக் கூடுதலாகப் பரிசில் கேட்பதுண்டு (டி.என். தவே 1950: 170). ஆண்டைகள் கொடுக்கத் தயங்கினால் வலியுறுத்திக் கேட்பார்கள். அதற்கு இசையாவிட்டால் அச்சுறுத்திக் கேட்பார்கள். இந்த அணுகுமுறை பலவாறு இருக்கும். தம் பாட்டுத் திறத்தால்

ஆண்டையை விமர்சிப்பது, வருந்திப் பாடுவது, கோபமுறச் செய்வது, திட்டித் தீர்த்து விடுவது எனும் வகையில் பல்வேறு முறைகளைக் கையாளுவார்கள்.

மேற்கூறியவற்றிற்குப் பலன் கிடைக்கவில்லை என்றால் இறுதியாக 'டிராகு' அல்லது 'தர்ணும்' (tragu or dharnum) எனும் முறைகளைக் கையாள்வார்கள் (மேலது: 170). தம் ஆண்டை வீட்டின்முன் உண்ணாவிரதமிருக்கத் தொடங்கு வார்கள். இச்செய்தி ஊர் முழுக்கப் பரவத் தொடங்கும். அக்கம், பக்கம் ஊர்களுக்கும் இச்செய்தி பரவும். இந்நிலையில் ஆண்டையும் அவர்களுடைய உற்றார் உறவினர்களும் நண்பர்களும் சாரன்களிடம் பேசுவார்கள். பேச்சு வார்த்தையில் பலன் கிட்டாதபோது சாரன் அடுத்து மேலும் ஒரு அச்சுறுத்தலைச் செய்வார். தங்களிடமுள்ள நீண்ட வீர வாளினை எடுத்துத் தன் கையில் கீறி இரத்தத்தை வரவழைப்பார். அதனை ஆண்டை வீட்டின் தரையில் விடுவார். சுவரில் இரத்தக் கையைப் பதித்துத் தன் கோபத்தைப் பதிவு செய்வார். இத்தகைய எதிர்பாராத நிலைமை ஏற்படும்போது சாரன்களுக்குத் தேவையான அளவு பணம், பொருள் உள்ளிட்ட பரிசில்கள் கொடுத்து அமைதிப்படுத்திவிடுவார்கள்.

மிகவும் அபூர்வமான சில சூழல்களில் சாரன் செய்வது அநியாயம் என உணரும் ஆண்டைகள் மனம் இளகாமல் இதற்கும்மேல் தரமுடியாது என மன உறுதியுடன் இருப்பார்கள். அத்தகைய சூழலில் சாரன்கள் தற்கொலை முயற்சியில் இறங்கி மிரட்டுவார்கள். சிலர் பச்சிளம் பெண் குழந்தையைக் கொன்று தங்கள் மன வேதனையை வெளிப்படுத்துவார்கள் என டி.என். தவே விவரிக்கிறார். இவ்வாறு கொல்லப்பட்ட பெண் குழந்தைகள் தெய்வமாக்கப்பட்டு மக்களால் வணங்கப் பெறுகின்றன என்றும் தவே விவரிக்கிறார் (மேலது: 170).

வஹீவஞ்சா

பாட், சாரன் ஆகிய இரண்டு பாண் சமூத்தாரையும் பார்க்கும்போது வஹீவஞ்சா சமூகத்தார் தம் மரபான குலத் தொழிலில் பெரிதும் நாட்டங் கொண்டிருக்கின்றனர் எனக் களப்பணி ஆய்வை மேற்கொண்ட ஷா & ஷராஃப் (1959: 251) இருவரும் கூறுகின்றனர். குஜராத்தின் மிக முக்கியமான பாண் சமூகத்தாராக இவர்கள் உள்ளனர்;. இவர்கள் மூன்று அகமணப் பிவரிவினர்களாக (endogamous sects) உள்ளனர். நடு குஜராத், வடக்கு குஜராத், சௌராட்டிரம் பகுதிகளைச் சேர்ந்தோர் தனித்தனி அகமணப் பிரிவினர்களாக உள்ளனர். பரோடா, அகமதாபாத், தோல்கா ஆகிய

நடு குஜராத் பகுதிகளில் ஷா & ஷராஃப் ஆகிய இருவரும் ஆய்வுசெய்து தரும் இனவரைவியல் விவரங்கள் நேரடியான களப்பணி சார்ந்தவை; நேரில் கண்டு எழுதியவை.

வஹீவஞ்சாவினர் தம் பெயருக்குப் பின்னால் 'சிங்' எனும் பட்டப் பெயரைப் போட்டுக் கொள்வார்கள். வஹிவஞ்சா எனும் சொல்லுக்கு 'வஹீறி'யைப் படிப்பவர்கள் என்பது பொருளாகும். வஹீ என்பதற்கு மூன்று பொருள்கள் உண்டு. 1. வமிசாவளி நூல், 2. கணக்குப் புத்தகம், 3. நூல். இவற்றில் முதலிரண்டு பொருள்களைக் குறிப்பதற்கே 'வஹீ' எனும் சொல் இன்று பெரிதும் ஆளப்படுகிறது. ஆயினும் பாண் சமூகத்தாரை மையமிடும்போது வஹீ என்பது வமிச வரலாற்று நூல் என்பதாகவே பொருள்படுகிறது (ஷா & ஷராஃப் 1959: 252).

வஹீவஞ்சாவினர் வைத்துள்ள 'வஹீ' (வமிசாவளி நூல்) மிகவும் தனித்துவமானதாகும். இது அளவாலும் அது கட்டப்பட்டுள்ள முறையாலும் தனிமுத்திரை பெற்றுள்ளது. வஹீயானது இரண்டு அல்லது மூன்று அடி நீளமிருக்கும். ஆறு முதல் பன்னிரண்டு அங்குலம் அகலமிருக்கும். ஏடுகள் ஒரு மூலையில் துளையிட்டுக் கட்டப்பட்டிருக்கும். பின்னர் இது மையத்தில் மடிக்கப்பட்டு ஒரு நூல் கயிற்றால் கட்டப்படும். கி.பி.1410 காலத்துக்குரிய சம்வத் (Samvat) எனப்படும் ஒரு நூலில் 'வஹீ' எனும் சொல்லும் 'பொதீ' (pothi) எனும் சொல்லும் இடம்பெறுகின்றன (மேலது: 252). படிக்கும் உபகரணங்கள் பட்டியலில் இச்சொற்கள் இடம்பெற்றுள்ளன. எழுதும் பலகை, தனித்தாள்கள் கொண்ட பொதீ உள்ளிட்ட ஞானோபகரணங்கள் பற்றிக் கூறும்போது 'வஹீ' 'பொதீ' ஆகிய சொற்களையும் அறிய முடிகிறது.

மேற்கூறிய விவரங்களைக் காணும்போது வஹீ என்பது ஒரு பெரிய வகையான, முழுவதும் வித்தியாசமான நூல் என அறிய முடிகிறது. இத்தகைய தனித்துவமான வஹீயால் வம்ச வரலாற்றையும், வமிசப் புராணத்தையும், கால்வழித் தொடர்ச்சியையும், முன்னோர்களின் வீரதீரச் செயல்களையும், அவர்கள் கொடுத்த கொடைகளையும் எழுதி வைக்கின்றனர். ஆண்டுதோறும் எஜமானர்களின் வீட்டுக்குச் சென்று அந்த நூலில் எழுதப்பட்டிருப்பதைக் காட்டி அவர்களைப் புகழ்ந்து பாடிப் பரிசில் பெறுகின்றனர்.

வஹீவஞ்சாவினர் தம் ஆண்டைகள் குடும்பத்தில் புதிய தலைமுறையினர் உருவாகும்போது அவர்களைப் புத்தகங்களில் பதிவு செய்வார்கள். ஒவ்வொரு தலைமுறையினர் பெயர்களும் அவர்களுடைய குடும்ப விவரங்கள் அனைத்தும் அதில் எழுதப்படும்.

எடுத்துக்காட்டாக, ஓர் ஆண்டைக்கு இரண்டு மனைவிகள் இருப்பார்களேயானால் அத்தகைய தகவல் களையும் எழுதி வைப்பார்கள். கூடவே, மூத்த மனைவி, இளைய மனைவி பெயர்களையும் பதிவு செய்வார்கள். குடும்பத்தின் மற்ற முக்கிய விவரங்களையும் அதில் எழுதுவார்கள். குல வரலாற்று நூலில் பதிவு செய்யும்போது குடும்ப, குலப் பெரியவர்கள் முன்னிலையில் எழுதுவார்கள். எழுதியபிறகு அவர்களுக்குப் படித்துக் காட்டுவார்கள். அவ்வாறு படித்துக் காட்டும் போது ஊர்ப் பெரியவர்களும் உடன் இருப்பார்கள். மிகையான அல்லது தவறான செய்திகள் பதிவாகாதவாறு பார்த்துக் கொள்வார்கள்.

வஹீவஞ்சாவினர் புதிய ஆண்டைகளைத் தேடிக் கொள்ளலாம். அவ்வாறு சேர்த்துக் கொள்ளும்போது ஆண்டைகளின் வரலாற்றை முழுமையாகச் சேகரித்து எழுதிக் கொள்வார்கள். இதனால் இவர்கள் வைத்திருக்கும் புத்தகங்களின் எண்ணிக்கை கூடிக் கொண்டே செல்லும். ஆண்டைகளை அதிகம் கொண்ட வஹீவஞ்சாக்கள் உதவியாளர்களை வைத்துக் கொள்வார்கள். தாம் செல்லும் ஊர்களுக்கு உதவியாளர்களையும் மாட்டு வண்டியில் ஏற்றிச் செல்வார்கள்.

குஜராத்திலும் இராஜஸ்தானிலும் பேப்பரில் எழுதும்முறை கி.பி. 13-ஆம் நூற்றாண்டில்தான் தோன்றியது (ஷா & ஷராஃப், 1959: 254). வஹீவஞ்சாவினர் சமஸ்கிருதத்திலோ பிராகிருதத்திலோ எழுதுவதில்லை. ஷா, ஷராஃப் இருவரும் களப்பணியில் கண்டறிந்த மிகப் பழைய வஹீ (வமிச வரலாற்று நூல்) சம்வாட் 1796 இல் எழுதப்பட்டதாகும் (அதாவது கி.பி. 1740). இந்நூல் தேவநாகரியில் பழைய குஜராத்தியில் எழுதப்பட்டதாகும்.

பெரும்பாலான வமிச வரலாற்று நூல்கள் (வஹீ) இடைக்கால வரலாற்று மூலங்களைக் கொண்டவையாகும். அதனால்தான் அவை இராசபுத்திரர்கள் சூர்ய வமிசத்திலிருந்தும், சந்திர வமிசத்திலிருந்தும், அக்னி குலத்திலிருந்தும் தோன்றிய வமிசாவளிகளைக் கூறுகின்றன.

பண்டைய காலத்தில் எல்லா இராசபுத்திரக் குடும்பத்தாருமே வஹீவஞ்சாவினரைத் தம் பாணர்களாக ஆதரித்தார்களா என்பது தெரியவில்லை. ஆனால் இன்று தமக்கென்று ஒரு பாணர் குடும்பத்தாரைக் கொண்டிராத இராசபுத்திரக் குடும்பம் இல்லை எனலாம் (ஷா & ஷராஃப். 1959: 263). குஜராத்தில் மற்ற சாதிகளில் ஒவ்வொரு குடும்பத்தாரும் பாண் சமூகத்தாரை ஆதரிப்பதில்லை.

இராசபுத்திரர்களுக்கு வஹீவஞ்சாவினர் மிகவும் முக்கிய மானவர்கள். ஏனெனில் தாம் இராசபுத்திர வமிசத்தைச் சேர்ந்தவர்

என்று பெருமைப்பட வேண்டுமானால் அவர்கள் பண்டைய இராசபுத்திர வமிசத்திலிருந்து வந்த வரலாற்றை ஆண்டுதோறும் ஊரார் முன்னிலையில் வஹீவஞ்சாவினர் வாயால் பாடக் கேட்க வேண்டும் என்பார்கள். ஒவ்வொரு குடும்பத்திலும் வளர்ந்து வரும் இளையவர்கள் அதனைப் பலமுறை கேட்க வேண்டும் என்கிறார்கள். தம் வம்ச வரலாற்றையும் வமிசத்தினர் தோற்றப் புராணத்தையும் உண்மையாகச் சொல்லக் கூடியவர்கள் வஹீவஞ்சாவினர்தாம் என இராசபுத்திரர்கள் நம்புகிறார்கள்.

பண்டைய நாள்களில் வஹீவஞ்சாவினர் தம் ஆண்டைகள் வீட்டிற்குச் செல்லும்போது அபினி வாங்கிச் செல்வார்கள். மாலை நேரத்தில் வேலைகளை முடித்துக் கொண்டு வீட்டு வாசலில் உட்கார்ந்து கொண்டு அபினி அருந்துவார்கள். ஆண்டைகளுக்கும் தருவார்கள். இதன் பின்னர் வமிச வரலாறு பாடுவார்கள். பாடி முடித்ததும் ஆண்டைகளிடமிருந்து நல்ல உணவு கிடைக்கும். ஒவ்வொரு வீட்டிலும் ஓரிரு நாள்கள் தங்குவார்கள். அடுத்த இடத்திற்குக் கிளம்பும் போது இராசபுத்திர ஆண்டைகள் பரிசில் கொடுத்து வழியனுப்பி வைப்பார்கள். ஆண்டைகளைப் புகழ்ந்து பாடி அதிகமான பரிசில் பெறுவதில் குறியாக இருப்பார்கள். ஆனால் இன்றைய காலக்கட்டத்தில் பரிசில் அளவு மிகவும் குறைந்துவிட்டது. ஆண்டைகளிடம் கால ஓட்டத்தில் நிலபுலங்கள் குறைந்து விட்டன. ஆதியில் பெரும் பண்ணைக்காரர்களாக இருந்த நிலை மாறிவிட்டது. இராசபுத்திர இளம் தலைமுறையினர் பாணர்களிடமிருந்து அபினி, மது முதலியவற்றைப் பெற்று அருந்துவதிலோ அவர்கள் பாடும் பாட்டுக்களிலோ நாட்டம் காட்டுவதில்லை. இருப்பினும் முதியவர்கள் இளையவர்களுக்கு அறிவுரை சொல்வார்கள். நாம் பிராமணர்களுக்குக் காட்டும் மரியாதையை வஹீவஞ்சாக்களுக்கும் காட்ட வேண்டும் என்பார்கள். காரணம் இவர்கள் நமது பண்டைய பூசாரிகள் (கொர் – Gor); தேவியின் புத்திரர்கள்; இவர்களை மதித்துப் போற்றுவது நமது கடமை என இளைஞர்களுக்கு அறிவுறுத்துவார்கள். அதனால் குஜராத் பகுதியில் வஹீவஞ்சாவினரின் பாண் மரபு இன்றும் தொடர்கிறது.

வஹீவஞ்சா சமூகத்தாரிடமும் பல மாற்றங்கள் நிகழ்ந்து வருகின்றன. பண்டைக் காலத்தில் இவர்கள் மாட்டு வண்டிகளில் பயணம் செய்தார்கள். சில மாதங்கள் தொடர்ந்து தொழில் செய்யும் வகையில் குடும்பத்துடனும் தேவையான புழங்கு பொருட்களுடனும் எஜமானர் ஊர்களுக்குச் செல்வார்கள். இப்போதெல்லாம் மாட்டு வண்டி இல்லை. தொடர் வண்டியிலும் பேருந்திலும் செல்கிறார்கள்.

பண்டைக்காலத்தில் கிராமங்களில் அறுவடை முடிந்தவுடன் இவர்கள் தம் தொழிலைத் தொடங்குவார்கள். மாட்டுவண்டிப் பயணம் என்பதால் ஒரு வருடம் ஒரு திசையில் சென்றால், அடுத்த வருடம் வேறு திசையில் செல்வார்கள். இப்போது கிராமங்களில் தொழில் செய்வது போன்று நகரங்களுக்கும் செல்கிறார்கள். நகரமயமான எஜமானர் குடும்பத்தாரை அணுகிப் பரிசில் பெறுகின்றனர்.

பாண்மரபின் உச்சமும் மாற்றமும்

வட இந்தியாவில் காணப்பட்ட பாண்மரபு மெல்ல மெல்ல மாறிவருகிறது எனலாம். ஆனால் அது பண்டைய வீரயுகக் காலத்தில் உச்ச நிலையில் இருந்தது எனலாம். அம்மரபின் பல பண்புகளை இன்றும் அறியக் கூடிய வகையில் வரலாற்றுத் தகவல்களும், இனவரைவியல் சான்றுகளும், நாட்டார் வழக்காறுகளும் கிடைக்கின்றன. பாண் மரபு என்பது அடிப்படையிலேயே ஒன்றுக் கொன்று உறவு சார்ந்தது; பரிமாற்றம் சார்ந்தது; பாரம்பரியமிக்கது; சமூக மரபாகப் பண்டு தொட்டு வருவது; கலைகளால் பேணப்பட்டது; தந்தைக்குப் பின் மகன் குலத்தொழிலைத் தொடரும் மரபுவழிப்பட்டது. தந்தைக்கு இருக்கும் திறமைகள் மகனுக்கு வாய்க்காதபோதும் தன் குலத் தொழிலைச் செய்ய வேண்டிய கடமை இப்பாண்மரபுச் சமூகத்தில் பேணப்பட்டது. இது குறுநில மன்னர்கள் சமூகம் தொடங்கி முடியாட்சிக் காலத்திலும் சாதியச் சமூகத்தின் இன்றைய நவீனக் காலம் வரை கால மாற்றங்களோடு தொடர்ந்து வந்துகொண்டிருக்கிறது. இக்கால மாற்றத்தில் பல தகவமைப்புகளும் அவற்றால் புதிய சமூக வடிவங்களும் தோன்றி வளர்ந்துள்ளன. பண்டைய பாண் சமூகத்தார் இன்று பலவகையான நாடோடிச் சமூகத்தாராக உருவெடுத்துவிட்டனர்.

ஆதியில் பண்டைய பாண் சமூகத்தாரிடம் காணப்பட்ட ஒரு பெரும் பண்பு பாட்டு இயற்றும் திறமையாகும். இந்தியக் கவிதை மரபில் இயல்மொழிப் புலவர் மரபிலிருந்து முற்றிலும் மாறுபட்ட ஒரு பண்பாகக் காணப்படுவது பாணர்களின் வாய்மொழிப் பாட்டு மரபாகும். குஜராத்திலுள்ள பாண் சமூகத்தார் இராசபுத்திரர்களின் வமிசாவளியையும், அதன் கிளைகளையும், குலப்பிரிவுகளையும் இவற்றின் வழிவந்த குடும்ப வாரிசுகளையும் நன்கறிந்தவர்கள். அவர்களின் குல வரலாற்றை வழிவழியாகக் கூறும் திறமை இவர்களிடமிருந்தது. இக்குலத்தவர்களின் வீரதீரச் செயல்களை வரலாற்றுக் குறிப்புகளோடு இணைத்துப் பாட்டாகப் பாடக்கூடிய இவர்களின் திறமை அலாதியானது எனலாம்.

இராஜஸ்தானின் மிக முக்கியமான அரச குடும்பங்களின் குல

வரலாற்றை ஒப்புவித்துக் கேட்போரை வியக்க வைக்கும் ஆற்றலைப் பாண் சமூகத்தார் கொண்டிருந்தனர் என இராஜஸ்தானின் வரலாற்றை (Annals and Antiquities of Rajasthan, 1829–1832) எழுதிய ஆங்கிலேய இராணுவ அதிகாரி ஜேம்ஸ் டாட் (Col. James Tod) குறிப்பிடுகிறார் (தவே 1950: 167). சில பாண் மரபுக் குலத்தார் நிலபுலம் பெற்று, வசதிகள் பெருகி ஜாகீர்களாக (Jagir) உயர்ந்து விட்டனர். இவர்கள் நாளடைவில் உயர்குடியாக்கம் (Sanskritization) பெற்றுத் தாக்கூர்கள் என அழைக்கப் பெற்றனர். இவர்கள் யானைமேல் செல்வதற்கும் வெண்குடை பயன்படுத்துவதற்கும், சாமரம் வீசிக் கொள்வதற்கும் உரிமை பெற்றிருந்தார்கள். அரசவையின் தர்பாரில் இடம்பெறுவதற்கும், அரச விழாக்களில் மன்னருக்குப் பின்னால் பெருமையுடன் செல்வதற்கும் உரிமை பெற்றிருந்தார்கள் (மேலது: 167).

இந்நூற்றாண்டில் பாண் சமூகத்தாரின் சமூகநிலை பெரிதும் மாறி வருகின்றது. பாட், சாரன் ஆகிய இரண்டு சமூகங் களையும் ஒப்பிட்டுப் பார்க்கும்போது பாட்கள் நகரங்களை நோக்கி நகரத் தொடங்கிவிட்டனர். நகரவாசிகளாக வாழ விரும்புகின்றனர். சாரன்களைக் காட்டிலும் வசதி படைத்தவர் களாக உள்ளனர். சமஸ்கிருதமயப்பட்டு வருகின்றனர். பிராமணர்களின் பழக்க வழக்கங்களை ஏற்று வருகின்றனர். 'பிராமணபாட்' எனும் பின்னொட்டைப் பெயருக்குப் பின்னால் இட்டுக் கொள்கின்றனர்.

சாரன்களின் சமூகநிலை முற்றிலும் மாறானது. பாட்களைப் பார்க்கும்போது சாரன்கள் சமூக நிலையில் தாழ்வானவர்களாக உள்ளனர். நகரமயத்திற்கு ஆட்படாமல் உள்ளனர்; சமஸ்கிருதமயமாக்கலுக்கும் ஆளாகவில்லை. தங்களின் பரம்பரிய வாழ்க்கையான பாண் சமூக வாழ்க்கை பிச்சை யெடுத்து வாழ்வது போல் உள்ளது என எண்ணுகின்றனர். இதனால் இளைய தலைமுறையினர் குலத்தொழிலை விடுத்துப் பிற தொழில்களில் நாட்டங் கொண்டுள்ளனர் (ஷா & ஷராஃப் 1959: 251).

5. பாண்மரபின் படிமலர்ச்சி

தமிழ்மரபு நீண்ட நெடிய அறுபடாத மரபாக இருந்து வந்துள்ளது என்பதற்கு நிறையச் சான்றுகள் உள்ளன. இவ்வகையில் பாண்மரபின் தொடர்ச்சியையும் அதில் ஏற்பட்டு வந்துள்ள மாற்றங்களையும் காணமுடியும். சங்ககாலப் பாண் மரபின் தொடர்ச்சியானது பல நிலைகளில் இன்றுவரை காணப்படுவதை இதற்கு முந்தைய இயல்களில் கண்டோம். பண்டைய பாணர்களின் நேர்வழியில் வந்துள்ளவர்களை இன்றும் கேரளத்தில் காண்கிறோம். பாணன், வேலன், மலையன், மண்ணான், வெளிச்சப்பாடு, தெய்யம்பாடி, கணியன், தீயாட்டுண்ணி ஆகிய சமூகத்தார் பண்டைய பாணர்களின் தொழில்களைச் செய்பவர்களாகக் காணப்படுகின்றனர். இவர்கள் மலபார், திருவிதாங்கூர், கொச்சி முதலான பகுதிகளில் மிகுதியாகவுள்ளனர்.

வேலன்மார் பண்டைய பாண் மரபினரின் நேர்த் தொடர்ச்சிக் குரியவர் என்பதை வரலாற்றுச் சான்றுகளும் இன்றைய இன வரைவியல் தரவுகளும் உறுதிப்படுத்துகின்றன.

'கோல்தலை பனிப்ப வான்விடு பெருங்குரல்
வீயாது துவைக்கும் காடன்மலை நாடர்'

(கல்லாடம், துறை 25, அடி 15–16)

எனும் பாடலடிகள் மிக முக்கியமான சான்றாகும். இன்றும் வேலன்மார் நடத்தும் தெய்யாட்டம் கேரளத்தில் கொலத்த நாட்டுப் பகுதியில் நடைபெறுகிறது. கொலத்த நாடு கி.பி. 10, 11 ஆம் நூற்றாண்டுகளில் காடன்மலை என்று அழைக்கப்பட்டுள்ளதைக் கல்லாடம் கூறுகிறது (பா.ஆனந்தகுமார் 2007: 44).

சங்க இலக்கியங்களில் குறிப்பிடப்படும் வேலன் வெறியாட்டு இன்றும் தொடர்வதைக் காணமுடிகிறது. இன்றும் மலபார் உள்ளிட்ட கேரளப் பகுதிகளில் தெய்யாட்டம் அல்லது திரையாட்டம் எனப்படும் கூத்து நடனமானது வேலன், மலையன், மண்ணான் போன்றவர் களால் நிகழ்த்தப்படுகிறது. வட மலபாரில் உள்ள கொலத்த நாட்டுப் பகுதிகளில் கிராமத் தெய்வங்களுக்கு நடத்தப்படும் ஆண்டுத் திருவிழாக்களில் தெய்யாட்டம் நடைபெறுகிறது. கேரளத்தில் தெய்யாட்டம் என்பது தெய்வ ஆட்டம் எனும் சொல்லின் திரிபாக வழங்கி வருகிறது. இந்தத் தெய்யாட்டம் குறித்துப் பி.எல். சாமி

(1990), கே.கே.என். குறுப்பு (1973) முதலானோர் விரிவாக ஆராய்ந்துள்ளனர்.

வேலன்மார் மரபே பண்டைய பாண் மரபின் தொடர்ச்சியை அறிவதற்குப் பெரிதும் உதவக் கூடியதாகும். இன்று கேரளத்தில் வேலன் வெறியாடு என்ற களம் திருமுருகாற்றுப்படையில் கூறப்படுவதற்கு இணங்க ஒத்துள்ளதைக் காணமுடிகிறது.

'வேலன் தைஇய வெறிஅயர் களனும்
காடும் காவும் கவின்பெறு துருத்தியும்
யாறும் குளனும் வேறுபல் வைப்பும்
சதுக்கமும் சந்தியும் புதுப்பூங் கடம்பும்
மன்றமும் பொதியிலும்'

இன்றைய தெய்யாட்டத்தில் கடம்ப மரம் தவிர மற்ற இடங்களில் களம் அமைக்கப்படுகிறது. மன்றம் என்பது இன்று கேரளத்தில் 'மன்னம்' என்றழைக்கப்படுகிறது (சாமி 1990: 30).

இவ்வாறே வெறியாட்டுச் சடங்கில் பின்பற்றப்படும் ஒப்பனை, பலிச் சடங்கு, தோற்றம் பாடல் ஆகியவைகூடச் சங்ககால மரபினை ஒத்துள்ளன.

'அறுவை தோயும் ஒரு பெருங்குடுமி
சிறுபை நாற்றிய பல்தலைக் கொடுங்கோல்
ஆகுவது அறியும் முதுவாய் வேல' (அகம். 195)

அகநானூற்றில் கூறப்பட்டுள்ளவாறே வேலன்மாரும் தலையில் உயரமான தலையணி அணிந்து கொள்கிறார்கள். இவ்வணி மூங்கில் பிரம்பாலும், தென்னை ஓலையாலும் செய்யப்படுகின்றது. மேலும் திருமுருகாற்றுப்படையில் சொல்லப்பட்டுள்ளது போலவே இவர்கள் கையில் சிவப்பு நூலைக் காப்பாக அணிந்து கொள்கிறார்கள்.

'முரண்கொள் உருவின் இரண்டுடன் உடீஇச்
செந்நூல் யாத்து' (திருமுருகு. 230–231)

இன்றைய தெய்யாட்டக்காரர்கள் சிவப்புப் பட்டையை உடைய வெள்ளை ஆடையையும் அதன் மேல் சிவப்புத் துணியையும் கட்டிக்கொள்கிறார்கள் (ஆனந்தகுமார்: 47). அடுத்ததாக அகநானூறு, குறுந்தொகை ஆகியவற்றில் கூறப்பட்டுள்ளவாறே வெறியாட்டில் செய்யப்படும் பலிச் சடங்குகளைத் தெய்யாட்டக் காரர்களும் செய்கின்றனர். பின்வரும் பாடலடிகள் இதனைத் தெளிவுபடுத்துகின்றன.

'வளநகர் சிலம்பப் பாடிப் பலிகொடுத்து
உருவச் செந்தினை குருதியொடு தூஉய்' (அகம். 22)

'மறிக்குரல் அறுத்துத் தினைப்பிரப்பு இரீஇ' (குறுந். 263)

இன்று தெய்யாட்டத்தில் ஆட்டிற்குப் பதிலாகக் கோழி, கௌதாரிகள் பலியிடப்பட்டு அவற்றின் குருதி களத்தில் தெளிக்கப்படுகிறது (ஆனந்தகுமார்: 47).

இத்தகைய பாண்மரபின் தொடர்ச்சியில் நாம் காணக்கூடிய மற்றொரு கூறு தோற்றம் எனப்படும் பாடல்களாகும். சங்ககாலத்தில் வேலன் தெய்வங்களை அழைத்து வழிபட்ட பாடல் 'தோற்றம்' ஆகும். பின்வரும் குறுந்தொகைச் செய்யுள் கூறும் தோற்றம் பாடல்களை இன்றும் தெய்யாட்டக்காரர்கள் பாடுகிறார்கள்.

'தோற்றம் அல்லது நோய்க்கு மருந்தாகா
வேற்றுப் பெருந்தெய்வம் பலஉடன் வாழ்த்தி' (குறுந். 263)

மேற்கூறிய பல்வேறு சான்றுகளையும் முன்வைத்துப் பார்க்கும் போது சங்க இலக்கிய வேலன் வெறியாட்டு மரபு இன்றும் கேரளத்தில் நாட்டுப்புறக் கலைகளோடும், நாட்டுப்புற இலக்கிய மரபோடும் நெருங்கிக் காணப்படுகின்றது என்பதை அறியலாம்.

பண்டைய வேலன் வெறியாட்டு மரபின் தொடர்ச்சியினைத் தமிழக மரபிலிருந்து காண்பது ஒரு நிலை என்றாலும், பழந்தமிழகத்தின் இத்தொல் மரபானது அன்றைய அகண்ட தமிழகமாக விளங்கிய ஆதித் தென்னிந்தியாவில் பல இடங்களில் பரவியிருந்ததைப் போன்று இன்றும் அவ்விடங் களில் காணமுடிவது மறுநிலையில் கவனிக்க வேண்டியுள்ளது. சங்ககால இனக்குழுச் சமூகத்தில் காணப்பட்ட வேலன் வெறியாட்டானது இன்று கேரளத்தில் 'தெய்யாட்டம்' எனவும், ஆந்திரத்தில் 'எக்கேடம்' எனவும், தென் கருநாடகத்தில் 'கோலா' எனவும் வழங்கப் பெறுகிறது. தெய்வமேறி ஆடும் இந்த வெறியாட்டு வடிவங்கள் யாவும் தொன்றுதொட்டு வரும் ஆதி வெறியாட்டின் தொடர்ச்சியாகவே அமைகின்றன. இவ் வழிபாட்டு மரபைப் பேணும் தொல்குடிகளும் இவ்விடங்களில் வாழ்ந்து வருவது பண்டைய பாண்மரபின் தொடர்ச்சியை அறிவதற்கு உதவுகிறது எனலாம்.

சங்ககாலப் பாண்மரபின் தொடர்ச்சியை மேலும் பல நிலைகளில் அறிய முடிகிறது. கொடைக்கானல் மலையில் வாழும் பழங்குடி மக்கள் வழங்கிவரும் 'குன்னூட்டுப் பாட்டு' பண்டைய குன்றக் குரவையின் அறுபடாத தொடர்ச்சியென்பதைக் கவனத்தில் கொள்ளலாம். இவ்வாறு எண்ணற்ற தொல்கூறுகளின் தொடர்ச்சியை மீட்டுருவாக்கிக் காணவியலும்.

இவ்வாறான பாண்மரபு இன்றும் தமிழகத்தில் அற்றுப் போய்விடவில்லை என்பதனை இனவரைவியல் சான்றுகள் வழி

அறிய முடியும் (பக்தவத்சல பாரதி 2003, 2009). தமிழகத்தில் குறிப்பிட்ட சில சாதியினரைத் தங்கள் ஆண்டைகளாக (ஆதரவு தருபவர்களாக) ஏற்றுக் கொண்டு ஆண்டுதோறும் அவர்களிடம் சென்று ஆதரவு பெறுகிறார்கள். இவர்கள் பொதுவாகக் "குடிப்பிள்ளைகள்" என்றும் "சாதிப்பிள்ளைகள்" என்றும் அழைக்கப்படுகின்றனர் (அபிதான சிந்தாமணி 2001: 617). வன்னியர்களை நம்பி நோக்கர்களும், கோமட்டிகளை நம்பி மயிலாரிகளும், பேரிச் செட்டிகளைச் சார்ந்து வீரமுஷ்டிகளும், இவ்வாறாகப் பல சாதிகளை நம்பி அவரவர் குடிப்பிள்ளைகளும் பிழைத்துவருகின்றனர் (விரிவுக்குக் காண்க: மேலது: 2003: 1–34).

சங்ககாலத்தில் காணப்பட்ட கலைகளும், கலைஞர்களும் இசைக் கருவிகளும் ஏதோ ஒருவகையான தொடர்ச்சியைக் கொண்டிருக்கின்றன. மாற்றங்கள் பல ஏற்பட்டிருப்பினும் ஒரு மெல்லிய இழையாகச் சில கூறுகளின் தொடர்ச்சியை இன்றும் காண முடிகிறது. எண்ணற்ற நாடோடிக் கலைஞர்கள், குறிப்பாகப் பூம்பூம் மாட்டுக்காரர்கள், ஜாமக் கோடங்கிகள், கழைக் கூத்தாடிகள், பாம்பாட்டிகள், குரங்காட்டிகள், பகல் வேடக்காரர்கள், நாழிமணிக் காரர்கள், தோற்பாவைக்காரர்கள், ஜங்கமப் பண்டாரங்கள் எனப் பல்வேறு நாடோடிக் கலைஞர்கள் இன்றும் தமிழகத்தின் கிராமப் பகுதிகளிலும் நகரங்களிலும் சுற்றித் திரிந்து தங்களின் மரபான கலைகள் மூலம் பிழைக்கின்றனர்.

தமிழ்ச் சமூகத்தின் நீண்ட படிமலர்ச்சியில் சங்ககாலத்தில் பாண்மரபினர் அக்காலச் சமூகத்தாருடன் மிக நெருக்கமாக உறவு கொண்டிருந்தனர். நீண்ட படிமலர்ச்சிக்குப் பின் இன்று மேற்கூறிய கலைஞர்கள் பலரும் விளிம்பு நிலைக்குத் தள்ளப்பட்டுள்ளனர். தவில், நாதஸ்வரக் கலைஞர்கள் மேனிலையாக்கத்துடன் தமிழ் மரபில் இணைந்துவிட, பறை, கொம்பு, சல்லரி, உடுக்கை இப்படியான இசைக் கருவிகளை வாசிக்கும் கலைஞர்கள் மைய நீரோட்டத்தில் இடம்பெற முடியாமல் ஒதுக்கப்பட்டுள்ளனர். இவற்றுக்கிடையில் புல்லாங் குழல், வீணை, யாழ், மிருதங்கம். வயலின் போன்ற இசைக் கலைஞர்கள் வேத்தியல் மரபோடு பெருமரபுடனும் நெருக்கம் பெற்றுவிட்டனர்.

சங்ககால மரபென்பது குடிமை (திணைக் குடிகள்) மையமிட்ட நேருக்கு நேர் அசைவியக்கத்தைக் கொண்டிருந்தது. இதில் கலைஞர்கள் குடிகளுடனும், மன்னர்களுடனும் நேரடியாக நெருங்கி உறவுகொண்டிருந்தனர். சங்க காலச் சமூகம் இடைக் காலம் தொட்டுச் சாதியச் சமூகமாக இறுகிவிட்ட பின்னர், கிராமம்/நகரம், அடித்தள மக்கள்/மேனிலைமக்கள், தனி மரபு/கூட்டு மரபு, தாழ்ந்த

பண்பாடு/உயர்ந்த பண்பாடு, சிறுதெய்வ மரபு/பெருந்தெய்வமரபு, வறியவர்/செல்வந்தர், குடி விழாக்கள்/சமூக விழாக்கள், கிராமிய விழாக்கள்/தேச விழாக்கள் என்பன போன்ற எண்ணற்ற படிநிலைகளில் தமிழ்ச் சமூகத்தின் அசை வியக்கம் வேகம் பெற்றது. இதில் அதன் ஒட்டுமொத்தமான உருவமைப்பிலும் உட்கூறுகளின் எண்ணிக்கையிலும், அவற்றின் முழுமைக்குள் கணக்கற்ற பகுதிகளையும் வேறுபாடுகளுடன் கூடிய படிநிலைப் போக்குகளையும் விரிவாக்கிக் கொண்டது. இதன் வெளிப்பாடாகவே மேற்கூறிய எதிரிணைகள் அனைத்தும் இன்றைய அசைவியக்கத்திற்குக் காரணமாகிவிட்டன.

இனி, சங்ககாலப் பாண்மரபின் நீட்சியினைப் பின்வரும் சமூக, பண்பாட்டுப் படிமலர்ச்சி (socio-cultural evolution) நோக்கில் காணலாம். 1. சேர்ந் தியங்கும் படிமலர்ச்சி (co-evolution), 2. விரியும் படிமலர்ச்சி (divergent evolution), 3. குவியும் படிமலர்ச்சி (convergent evolution), 4. நுண்நிலைப் படிமலர்ச்சி (micro-evolution), 5. பருநிலைப் படிமலர்ச்சி (macro-evolution), 6. இணைப் படிமலர்ச்சி (parallel evolution).

சேர்ந்தியங்கும் படிமலர்ச்சி

ஒவ்வொரு சமூகத்தின் படிமலர்ச்சியிலும் சில அசைவு இயக்கங்கள் முக்கியத்துவம் பெறுகின்றன. அதன் படிமலர்ச்சியின் ஒரு கட்டத்தில் வேறொரு சமூகத்தோடு சேர்ந்தியங்கும் சூழல் ஏற்படும். அத்தகைய கட்டத்தில் சேர்ந்தியங்கும் படிமலர்ச்சிக்கான சூழல் ஏற்படும். இதனை முதலில் உயிரினங்களின் படிமலர்ச்சியைக் கொண்டு அறிய வேண்டும். இரண்டு அல்லது அதற்கும் மேற்பட்ட உயிரினங்கள் மிகவும் நெருங்கிச் செயலாற்றும் (close interaction) சூழல் ஏற்படும். அப்போது ஒருவகையான 'கூட்டுமாற்றம்' (joint change) ஏற்படும். இவ்வாறு இரண்டுக்கும் மேற்பட்ட உயிரினங்கள் ஒன்றோடொன்று நெருங்கிச் செயல்படுவதன் மூலம் ஏற்படுத்திக் கொள்ளும் கூட்டுமாற்றமே 'சேர்ந்தியங்கும் படிமலர்ச்சி' (co-evolution) ஆகும். விலங்குகளுக்கும் தாவரங்களுக்கும் இடையிலான செயலுறவுகள் சேர்ந்தியங்கும் படிமலர்ச்சிக்கு உகந்த சூழலை உருவாக்குகின்றன.

வெப்பமண்டலப் பிரதேசங்களில் வௌவால்கள் தேன் உண்பதற்காகப் பூக்களை நாடிச் செல்கின்றன. வௌவால்களின் முகத்திலும் கழுத்திலும் உள்ள மென்மையான மயிர்களில் அப் பூக்களில் உள்ள மகரந்தத் துகள்கள் ஒட்டிக் கொள்கின்றன. அடுத்த பூக்களுக்குச் சென்று தேன் உண்ணும்போது அந்தத் துகள்கள் அங்கு ஒட்டிக் கொள்வதால் அயல் மகரந்தச் சேர்க்கை ஏற்பட

ஏதுவாகிறது. பூக்களில் உள்ள தேனைச் சுவைக்கும் வகையில் வெளவால்களின் கழுத்துத் தசை சன்னமாக இருக்கும். நீண்ட நாக்கு இருக்கும்;; நாக்கின் முனை தீண்டிச் சுவைக்கும் வகையில் இருக்கும். இத்தகைய தகவமைப்புகளைப் பெற்றுள்ளதால் வெளவால்கள் நல்ல முறையில் தேனைச் சுவைக்க முடிகின்றது. வெளவால்களுடன் சேர்ந்து வாழும் இப்பூக்கும் தாவரங்கள் சேர்ந்தியங்கும் படிமலர்ச்சிக் கூறுகளைக் காலவோட்டத்தில் ஏற்படுத்திக் கொண்டன.

செடிகளின் நிறம் மென்மையானது என்பதால் இரவில் தனித்தன்மையுடன் இயங்கும் திறன் கொண்ட வெளவால்கள் அச்செடிகளை எளிதில் இனங்காணும். மேலும், பூக்கள் ஒரு வகையான பழத்தின் மணத்தை வெளிப்படுத்துமாகையால், அம்மணம் வெளவால்களை எளிதில் ஈர்க்கின்றது. இவ்வாறாக, பூக்கள் வெளவால்களின் செயல்பாடுகளுக்கு உதவும் கூறுகளைத் தகவமைத்துக் கொண்டிருக்க, மறுபுறத்தில் வெளவால்கள் பூக்களின் வாழ்வுக்கேற்ற உதவிகளைச் செய்யும் வகையில் தகவமைத்துள்ளன. இவ்வாறாக, பூக்களும் வெளவால்களும் மிகவும் நெருங்கிய முறையில் சேர்ந்து செயல்படுகின்றன. இத்தகைய சூழலால் சேர்ந்தியங்கும் படிமலர்ச்சி நிகழ்கின்றது.

இவ்வாறாகவே சங்ககாலப் பாண் சமூகமானது பாணர், பொருநர், துடியர், கண்ணுளர், வயிரியர், இயவர், அகவுநர் எனப் பல்வேறு சமூகங்களாகப் பிரிந்திருந்த நிலையிலிருந்து சங்கம் மருவிய காலத்திலும் அதற்குப் பின்னரும் மெல்ல மெல்லப் படிமலர்ச்சியடைந்தார்கள்.

விரியும் படிமலர்ச்சி

உயிரினப் படிமலர்ச்சியில் ‘இயற்கைத் தேர்வே’ (natural selection) புதிய சிறப்பினங்கள் (new species) தோன்றுவதற்குக் காரணமாக அமைகின்றது. ஹவாய் தேன் உண்ணிகள் (Hawaiian honeycreepers) பல வகையாக உள்ளன. இவற்றின் எலும்புக் கூட்டையும் தசையமைப்பையும் ஆராய்ந்து பார்த்த அறிஞர்கள் ஒரு பொதுவான மூதாதையரிடம் இருந்து 23 வகையான தேன் உண்ணி இனங்கள் உருவாகியுள்ளன என்பதைக் கண்டறிந்தார்கள். ஒரு தொல் மூதாதையிடமிருந்து புதிய இனங்கள் ‘தகவமைப்பு வீச்சு’ (adaptive radiation) எனும் போக்கால் உருவாகின்றன. புதிய வாழிடங்களுக்குள் செல்லும்போதும் புதிய இனங்கள் உருவாவதற்கு வாய்ப்புண்டு.

விரிதல் படிமலர்ச்சி (divergent evolution) நிகழ்வதற்குத் தகவமைப்பு வீச்சு முக்கியக் காரணமாகின்றது. இரண்டு அல்லது

அதற்கும் மேற்பட்ட தொடர்புடைய இனங்கள் கால ஓட்டத்தில் ஒற்றுமைகளைவிட வேற்றுமைகளை அதிகம் வளர்த்துக் கொள்கின்றன. அவற்றின் நீண்ட படிமலர்ச்சிக் காலத்தில் மேலும் வேற்றுமைக் கூறுகளை வளர்த்துக் கொண்டு புதிய சிறப்பினங்களாக மாற்றம் பெறுகின்றன. சமூகப் படிமலர்ச்சியில் இத்தகைய போக்குகள் நிகழ்ந்து வந்துள்ளன. ஆதியில் அகவன் மகளிர் செய்த வேலையை இன்று பல்வேறு சமூகத்தார் செய்து வருகின்றனர். அவர்கள் அனைவரும் தனித்தனியான அகமணச் சமூகத்தாராகச் (endogamous community) செயல்படுகின்றனர். கடந்த காலங்களில் குடிப்பிள்ளைகள் பல்வேறு சாதியாருக்கும் தனித் தனியாக இருந்து வந்துள்ளனர். ஒரு குடியின் குலப் பெருமைகளையும் வரலாற்றையும் வீரதீரச் செயல்க்ளையும் எடுத்துரைக்கும் பாண்மரபு ஒன்றாயினும் அத்தகு குடிப் பிள்ளைகள் தமிழ்ச்சூழலில் கடந்த காலங்களில் பதினைந்துக்கும் மேற்பட்ட வகையினராகப் பிரிந்து நிற்கின்றனர். அவர்கள் அனைவரும் இன்று தனித்தனியான அகமணச் சமூகத்தாராகக் காணப்படுகின்றனர்.

சங்ககாலத்தில் பாணன், பறையன், துடியன், கடம்பன் என இந்நான்கல்லது குடியுமில்லை எனும் ஒரு வழக்கிருந்தது. அன்றைய காலக்கட்டத்தில் தொழில் அடிப்படையில் ஐந்திணை களிலும் பத்துக்கும் மேற்பட்ட திணைக்குடியினர் இருந்துள்ளனர். ஆனால், இன்று தமிழகத்தில் 209 அகமணச் சாதிகள் உள்ளன (கே. எஸ். சிங் 1997). 2500க்கும் மேற்பட்ட இக்காலக்கட்டத்தில் தமிழ்ச் சமூகமானது இருபது மடங்கு விரிவடைந்துள்ளது. ஒவ்வொரு குடியினரும் இடத்தாலும், காலவோட்டத்தாலும், குடியமைப்பாலும் பல சமூகத்தாராகப் பிரிந்து இன்று 'சாதி' எனும் அடையாளத்துடன் காணப்படுகின்றனர். இவர்கள் தங்களுடைய தனித்துவத்தைக் காப்பாற்றிக் கொள்ளும் முகமாக மிக இறுகிய அகமணத் தன்மையைக் கடைப்பிடித்து வருகின்றனர். தமிழ்ச் சமூகத்தில் நீண்ட நெடிய விரிதல் படிமலர்ச்சியாக இது அமைகிறது (மேலும் காண்க: பக்தவத்சல பாரதி, தமிழர் மானிடவியல், 2012: 360–384). இத்தகைய விரிதல் படிமலர்ச்சிப் போக்கிலேயே தமிழகத்தில் நாடோடிகளின் சமூக விரிவாக்கமும் நிகழ்ந்துள்ளது. இன்று 20க்கும் மேற்பட்ட நாடோடிச் சமூகத்தினர் தமிழகத்தில் வாழ்ந்து வருவதற்குக் காரணம் நாடோடிக் கலைமரபினரை ஆதரிக்கும் சமூக–பண்பாட்டு உளவியல் தளங்கள் இங்கு நீண்ட நெடுங்காலமாகத் தொடர்ந்து வருவதாகும் (விரிவிற்குக் காண்க: பக்தவத்சல பாரதி, தமிழகத்தில் நாடோடிகள்: சங்ககாலம் முதல் சமகாலம் வரை, 2003).

சங்ககாலத்தில் அறியப்பட்ட பாணர்கள் இன்று முழுவதுமாக மாறிவிட்டார்கள். இடைக்காலத்தில் பாணர்கள் திருவரங்கப் பாணன்,

மீன்பிடிக்கும் பாணன், குடைகட்டிப் பாணன், புள்ளுவப் பாணன் எனப் பல்வேறு தொழில்களை ஏற்றுப் பிரிந்து விட்டதைக் காண முடிகிறது (தர்ஸ்டன் & ரங்காச்சாரி 1909, vi: 31). தமிழகத்தில் பல பகுதிகளில் பாணர்கள் தையல்காரர்களாக மாறிவிட்டனர் (பரமசிவன் 2008: 26). மாமன்னன் இராசராசன் காலத்தில் இப் பாண்மரபினர் அவன் கட்டிய தஞ்சைப் பெருவுடையார் கோயிலில் சூற்றி, சாக்கை, அறிஞ்சி என்பவர்களாகப் பணியாற்றியுள்ளதை அவனது கல்வெட்டுகள் வழி காண்கிறோம் (அரு. பரமசிவம் 2005: 35).

குவியும் படிமலர்ச்சி

மேற்கூறிய விரிநிலைப் படிமலர்ச்சிக்கு மாறாக, குவிநிலைப் படிமலர்ச்சிப் போக்கும் (convergent evolution) தமிழ்ச் சமூகச் சூழலில் நிகழ்ந்துள்ளது. இரண்டு தனித்தனியான உயிரினங்கள் ஒத்த சுற்றுச்சூழலில் வாழ முற்படுவதால் அவை ஒத்த இயல்புகளையும் தன்மைகளையும் பண்புகளையும் கால ஓட்டத்தில் ஏற்படுத்திக் கொள்கின்றன. அமெரிக்கப் பாலைவனங்களில் உள்ள கற்றாழையும் (cactus) ஆப்பிரிக்கப் பாலைவனங்களில் காணப்படும் அதையொத்த செடி வகையும் (euphorbia) தனித்தனிச் சிறப்பினங்களாகும். ஆனால் இவ்விரண்டு கண்டங்களிலும் இயற்கைச் சூழல் ஒத்த தன்மையுடன் காணப்படுவதால் கற்றாழையும் கள்ளிச்செடி வகையும் ஒன்றுபோல் காட்சியளிக்கின்றன. நீரில்லாத பாலைவனச் சூழலில் கிடைக்கும் தண்ணீரைச் சேமிக்கும் வகையில் மேற்பகுதி வழவழப்பான தோலினையும் காட்டு விலங்குகள் உணவுக்காக மென்று தின்னாதவாறு ஓரங்களில் முட்களையும் இவ்விரண்டு செடிவகைகளும் கொண்டுள்ளன.

மேற்கூறிய குவிநிலைப் படிமலர்ச்சிப் போக்குச் சமூகப் படிமலர்ச்சியிலும் காணக்கூடியதாக உள்ளது. வடஇந்தியா தென்னிந்தியா எனும் இரண்டு பரந்துபட்ட பிரதேசங்கள் வரலாறு நெடுகத் தனித்தனியான சமூகப் பண்பாட்டுப் பின்புலங்களை வளர்த்து வந்துள்ளன. தென்னிந்தியா எனும் பகுதியும்கூடக் கடந்த காலங்களில் பல்வேறு பேரரசுகளின் கீழ் மொழி, சமூகம், பண்பாடு இவற்றின் தனித்துவங்களோடு தனித்தனியான பகுதிகளாக இருந்து வந்துள்ளன. இருப்பினும் இப்பகுதிகளில் குவிநிலைப் படிமலர்ச்சியைக் காண முடிகிறது. வடஇந்தியாவின் வஹீவஞ்சாவும் தமிழகத்தின் சாதிப்பிள்ளையும் ஒத்த தன்மைகளைக் கொண்டுள்ளனர். அவ்வாறே ஆந்திரத்தின் பட்ராசுகளும் கருநாடகத்தின் ஹெலவ சமூகத்தாரும் ஒத்த பண்புகளைக் கொண்டுள்ளனர். ஆந்திராவிலிருந்து கருநாடகத்திற்கும் தமிழகத்திற்கும் புலம் பெயர்ந்து வாழும் தெலுங்கு நாடோடிகள் பல்வேறு ஒற்றுமை களையும் தகவமைப்புகளையும் கொண்டுள்ளனர்.

சமயத்தின் பெயரால் இரந்து வாழும் தொழிலைப் பல்வேறு நாடோடிச் சமூகத்தார் ஏற்றுக் கொண்டுள்ள போக்கு, குவியும் படிமலர்ச்சிக்குச் சிறந்ததோர் எடுத்துக்காட்டாகும். பண்டாரம், ஜங்கமப் பண்டாரம், தாசரி, நாழிமணிக்காரர், பூம்பூம் மாட்டுக்காரர் போன்றோர் நெற்றியில் வீபூதியையோ, நாமத்தையோ இட்டுக் கொண்டு இசைக் கருவிகளுடன் சென்று இறைவனையும் மக்களையும் வாழ்த்திப் பாடி இரவல் பெறுகின்றனர். பக்தி நெறியானது மக்களின் கருணை உள்ளத்தைத் தூண்டி, தானம் பெறுவதற்குரிய ஓர் இலகுவான தகவமைப்பாக விளங்குகிறது. அதனால்தான் தமிழகம் உள்ளிட்ட தென்னிந்தியச் சூழல் முழுவதுமே எண்ணற்ற நாடோடிச் சமூகத்தார் சமயத்தின் பெயரால் இரந்து வாழ்கின்றனர். படிமலர்ச்சி நிகழ்வில் 'தகவமைப்பு வீச்சு' (adaptive radiation) மிக முக்கியமான பங்கு வகிப்பதை நாம் அறிவோம். குவியும் படிமலர்ச்சியும் காலவோட்டத்தில் சமயமானது இரந்துண்ணுதல் எனும் காரணிக்கு ஓர் இன்றியமையாத தகவமைப்பு வீச்சாக இருந்து வந்துள்ளது.

இன்னும் சில களங்களிலும் குவிதல் படிமலர்ச்சியைப் பாண் மரபின் தொடர்ச்சியில் காணமுடிகிறது. பண்டைத் தமிழகத்தில் காணப்பட்ட வேலன் வழிபாட்டு மரபு இன்றும் கேரளத்தில் பரவலாக இருப்பது ஒருபுறம் இருந்தாலும், அது பகவதி மரபோடு இன்று இணைந்து காணப்படுவது கண்கூடாக உள்ளது (குறுப்பு 1973). இன்றைய தெய்யாட்டத்தைச் சிலப்பதிகாரத்தின் வேட்டுவ வரியோடு ஒப்பிட்டுக் காண்கிறார் கா.சிவத்தம்பி (2005: 291, 351). பழைய தொல்குடி மரபில் வேட்டுவரின் சடங்கு நாடகமாகவும் வழிபாடாகவும் விளங்கிய வேட்டுவ வரியின் தொடர்ச்சியாகவே கேரளத்தின் இன்றைய திரையாட்டம் (தெய்யாட்டம்) உள்ளது என்பது ஏற்றுக் கொள்ளத்தக்கதே.

நுண்நிலைப் படிமலர்ச்சி, பருநிலைப் படிமலர்ச்சி

படிமலர்ச்சியில் இரண்டு முக்கியப் போக்குகள் உள்ளன. ஒன்று நுண்படிமலர்ச்சி (microevolution); மற்றொன்று, பருநிலைப் படிமலர்ச்சி (macroevolution). ஒரு குறிப்பிட்ட சிறப்பினத்தின் மரபணுச் சேர்மத்திற்குள் (gene pool) கால ஓட்டத்தி;ல் ஏற்படும் மிகக் குறைந்த மாற்றங்களால் ஏற்படும் விளைவுகளே நுண்படிமலர்ச்சியாகும். இத்தகைய மாற்றங்களால் புதிய சிறப்பினங்கள் ஏற்படுவதில்லை. ஒரு சிறப்பினத்திற் குள்ளேயே பல்வேறு வகையினங்கள் தோன்றுவதற்கு இது காரணமாகின்றது. பெரும்பாலும் ஒரு சிறப்பினத்திற்குள் உடல் நிறம் மாறுபடலாம். உடல் அளவு வேறுபடலாம். நாய் இனத்திற்குள் ஏற்படும்

நுண்படிமலர்ச்சியால் அதன் வண்ணங்கள் வேறுபடலாம். நல்ல வளர்த்தியான அல்லது குட்டையான அல்லது மயிர் நிறைந்த வகையினங்கள் உருவாகலாம். ஆனால் நாயானது பூனையாக மாறுவதில்லை. ஆகவே நுண்படிமலர்ச்சி மாற்றங்கள் என்பவை ஒரு சிறப்பினத்திற்குள்ளேயே நிகழும் குறைந்த அளவிலான மாற்றங்களாகும். சமூகப் படிமலர்ச்சியிலும் இத்தகைய நுண்படிமலர்ச்சிப் போக்குகள் நிகழ்கின்றன.

படிமலர்ச்சி என்பது ஒரு தொடர்ச்சியான மாற்றத்தின் (gradual change) அடிப்படையில் நிகழ்வாதாகும். சங்ககாலத்தின் திணைக்குடி வாழ்வில் காணப்பட்ட பல கூறுகள் அடுத்தடுத்த கட்டங்களில் படிமலர்ச்சி அடைந்தபோது சில வழக்கொழிந்தன. பலவற்றின் வடிவங்களும் உள்ளடக்கங் களும் மாற்றத்தோடு தொடர்ந்தன.

பண்டைய தமிழகத்தில் பதினோராட்டங்களில் ஒன்றாக மல்லாடல் (வீர விளையாட்டு) இருந்தது. இதன் தொடர்ச்சியைப் பல்லவர் காலத்திலும் காணமுடிகிறது. ஆனால் அத்தகைய விளையாட்டுகள் தமிழகத்தில் சமயம் எனும் தளத்திலிருந்து மெல்ல மெல்ல மாறி மறைந்துவிட்டன. ஆனால் மைசூர்ப் பகுதியில் 'யாத்ரா' எனப்படும் பெருந்திருவிழாவில் மல்லாடல் ஒரு முக்கியக் கூறாக இன்றும் தொடர்ந்து காணப்படுகிறது. கருநாடகத்தில் ஆய்வு செய்த மேலை மானிடவியலர் ஆலன் பீல்ஸ் என்பவர் கிராமத்தின் அசைவியக்கக் கூறுகளில் மல்லாடல் முக்கியத்துவம் பெற்றிருப்பதை விளக்குகிறார் (1964: 106). திருவிழா தொடங்குவதற்குச் சில வாரங்களுக்கு முன்பே இளைஞர்கள் மல்லாடல் பயிற்சியில் ஈடுபடுவார்கள். விழாவில் மல்யுத்தம் நடைபெறும்போதும் பெண்கள் அதனைக் கண்டுகளித்து மகிழ்வார்கள். தங்கள் கிராமத்தின் புகழ் இதன்மூலம் நிலைநிறுத்தப்படுவதாக எண்ணிப் பெருமையடை கிறார்கள் என்கிறார் ஆலன் பீல்ஸ்.

இன்று தமிழகத்தில் மஞ்சு விரட்டு (ஜல்லிக்கட்டு) ஒரு வீர விளையாட்டாக இருந்தாலும் இது சமய விளையாட்டாகப் படிமலர்ச்சி அடையவில்லை எனலாம். விழாக்களின் படிமலர்ச்சியில் சில விழாக்கள் ஒரு நுண்பிரிவாகத் தொடர்ந்து நிலைபெறுவதும், சில விழாக்கள் வடிவ உள்ளடக்க மாறுதல்களோடு விரிந்து கிளைத்துச் செல்வதும் நுண் படிமலர்ச்சிப் போக்குகளாகும்.

இன்று தமிழகத்தில் பல நாடோடிச் சமூகத்தார் பேயோட்டு பவர்களாகவும், மந்திரம் செய்பவர்களாகவும், அரைகுறை வைத்தியர்களாகவும் வாழ்க்கை நடத்துகின்றனர். இவையும் கூட நுண்படிமலர்ச்சியியல் போக்குகளேயாகும். இத்தகைய

சமூகங்களுக்கிடையே மிகச் சில வேறுபாடுகள் காணப் படுகின்றன. இவை அவர்களுக்குத் தனித்துவங்களை காட்டக்கூடிய அடையாளங்களாகவும் வாழ்வியல் இருப்புக்கு உகந்த தகவமைப்புக் கூறுகளாகவும் அமைகின்றன. இவற்றையும்கூட நுண்படிமலர்ச்சிப் போக்காகவே இனங்காண வேண்டியுள்ளது. இங்குள்ள ஜாமக் கோடாங்கிகள் தங்களுடைய உரிமைக் கிராமங்களில் அறுவடைக் காலத்தில் சுற்றித் திரிந்து பொருளீட்டுகின்றனர். மற்ற பருவங்களில் வருமானம் குறையும்போது கடவுளர்களின் வேடங்களை ஏற்றுப் பகல்வேடக் கலைஞர்களாகத் தொழில் செய்து பிழைக்கின்றனர். இத்தகைய மிகக் குறைந்த வேறுபாடுகளும் கூட நுண்படிமலர்ச்சிப் போக்கிற்கு உதவுபவையாக அமைகின்றன.

பருநிலைப் படிமலர்ச்சியானது (macro-evolution) நுண்படிமலர்ச்சிக்கு நேர்மாறானது. உயிரினங்களில் கால ஓட்டத்தில் ஏற்படக்கூடிய பெரிய அளவிலான மாற்றங்கள் ஒரு கட்டத்தில் அதன் மூதாதையரிடமிருந்து மெல்ல மெல்ல மாறி இனங்காண முடியாத அளவிற்கு முற்றிலும் வேறுபடுத்திவிடும். இத்தகைய படிமலர்ச்சிப் போக்கே பருநிலைப் படிமலர்ச்சியாகும். நுண்படிமலர்ச்சி, பருநிலைப் படிமலர்ச்சி ஆகிய இரண்டு கருத்தாக்கங்கள் குறித்துப் புத்தாக்கப் படைப்பாளர்கள் (creationists) தீவிரமான விமர்சனங்களை முன்வைக்கின்றனர். அவை குறித்து விவாதிப்பதற்கான களம் இங்கில்லை என்பதால் நாம் சமூகத் தளத்தில் நிகழும் மாற்றங்களைக் கவனிக்கலாம்.

சமூகப் படிமலர்ச்சியில் பருநிலைப் படிமலர்ச்சிப் போக்குகள் வெகுவாக நிகழ்கின்றன என்பதைக் கண்கூடாகவே காண முடியும். உயிரினங்களில் மரபணுக் கட்டமைவு (genetic code) என்பது ஒவ்வோர் உயிரினத்திற்கும் தனித்தனியானது. இந்த மரபணுக் கட்டமைவானது இனப்பெருக்கத்தின் வாயிலாகப் பதிவிறக்கம் செய்யப்பட்டுப் (genetic encoding) புதிய குழந்தைகள் / கன்றுகள் பிறக்கின்றன. இதேபோன்று சமூகப் படிமலர்ச்சியிலும் மரபு என்பது தலைமுறைதோறும் பதிவிறக்கம் செய்யப்படுகிறது. ஆனாலும் ஒவ்வொரு தலைமுறையிலும் புதிய கூறுகள் ஏற்கப்படுகின்றன. அவை மெல்ல மெல்ல மாற்றத்திற்கான பின்புலத்தை உருவாக்கி நுண்படிமலர்ச்சிக்கு வழிகோலுகின்றன.

மாதவி ஆடிய குடக் கூத்து பின்னாளில் கரகாட்டமாக வளர்ந்துவிட்டதைக் ஆய்வாளர் பலரும் ஏற்றுக்கொண்டுள்ளனர் (சிவத்தம்பி 2005: 350). பண்டைய மரபில் கரகாட்டம் முருகவழிபாட்டில் இடம்பெற்றிருந்தாலும், கரகமானது முதன்மையாக மாரியம்மனுடன் இணைக்கப்பட்டுவிட்டது. எனினும், இதன் சடங்குக்

சங்க காலம் தொடங்கித் தொழிற்சமூக முறை வலுப்பட்டு விரிந்து செல்லும் இன்றைய சூழல் வரை பாண்மரபு வெவ்வேறு வடிவங்களில் தொடர்ந்து வந்துகொண்டிருக்கின்றது. இன்றும் மிச்ச சொச்சங்களுடன் தொடர்ந்து காணப்படுகின்றது. பாண் மரபானது இந்தியச் சூழலிலும் சரி தமிழகச் சூழலிலும் சரி, இத்தேசத்தில் உருவான சமூக, பண்பாட்டு, நாகரிக முறைகளை ஆராய்வதில் ஒரு முக்கியமான ஆய்வுக் களமாக அமைகிறது.

பெரும் நிலபுலங்களுடன் ஆதரவு தருகின்ற நிலைகுடிகளை அண்டி வாழும் சமூகத்தாராகப் பாண் மரபைச் சுருக்கிவிட முடியாது. பாண் சமூகத்தார் வரலாறு நெடுகத் தம் ஆண்டைகளின் குல வரலாற்றைப் போற்றுகின்ற ஒரு தொழிலைத் தம் வாழ்க்கையின் ஆதாரமாகக் கொண்டிருந்தனர். குலங்கள் இல்லையேல் பாணர்கள் இல்லை எனுமளவிற்குக் குலப் பாடகர்களாக வாழ்ந்து வந்துள்ளனர். இந்தியச் சமூகம் அடிப்படையிலேயே குலச் சமூக முறையை வலிமையுடன் பேணி வந்துள்ளது. இந்தியச் சமூக முறையை அமைப்பு வகையில் பகுப்பாய்வு செய்து பார்த்தோமானால் குலங்களை மையமிட்ட சமூக அமைப்பே வரலாறு நெடுக நின்று நிலைத்துள்ளது தெரியவருகிறது. இத்தகைய "குலப்பகுப்புச் சமூக முறை"யே (segmentary lineage society) பாண் சமூகத்தினை வாழ வைத்தற்கான அடித்தளமாகும். இந்தியாவில் கிராமச் சமூகத்தில் சாதி என்பது ஒரு முக்கியமான பண்பாகக் காணப்படுவது போல், சாதி எனும் அமைப்பிற்குள் உறவின் முறையும் (kinship), கால்வழிக் குழுக்களும் (lineages) முக்கியமான பண்புகளாகும். குலப்பிரிவு முறையிலிருந்தே மையமான ஆட்சிமுறை தோன்றியது (from lineage to state) என்கிறார் வரலாற்றறிஞர் ரொமிலா தாப்பர். தமிழ்ச் சமுதாயம், இந்தியச் சமுதாயம் என்ற கருத்தினங்கள் இருந்தாலும் குலப் பிரிவுகள் மிகுந்த சமூக எதார்த்தமே பாண் சமூகத்தாரை வாழ வைத்தது எனலாம். அத்தகைய சமூகமுறை இன்றும் தொடர்ந்து வருவதால்தான் பாண் சமூக முறையும் மிச்ச சொச்சமாகத் தொடர்ந்துவருகிறது.

மானிடவியல் சார்ந்த களப்பணி ஆய்வினை முன்னெடுக்கும் போது பாண் மரபின் ஆதாரமானது குலப்பகுப்புச் சமூகத்தில் ஆழமான கட்டமைப்பைச் சார்ந்திருந்தது என்பதைக் கருத்தூன்றி ஆராய்ந்தால் அறியமுடியும். இதுவே சமூக எதார்த்தமாகும் (social fact). ஒரு சாதியாகப் பல குலத்தாரும் ஒன்று சேர்ந்தாலும் அச்சாதிக்குள் குலங்களுக்கிடையே பேணப்படும் தனித்துவம் குலங்களுக்கிடையில் அமைப்பு அடிப்படையிலான இடைவெளியைப் பேணுகிறது. தொல் மூதாதையரின் இனவழித் தொடர்ச்சியைத் தம் சமூக அடையாளமாகக் காணும் வமிசாவளி உறவு குலப்பகுப்புச்

சமூக முறையை வலுவடையச் செய்கிறது. இன்று குலப்பிரிவுகள் திருமணத்தின்போது மணமக்கள் 'முறை' உள்ளவர்களா இல்லையா என்பதைக் கண்டறிய உதவும் காரணியாக மட்டுமே சுருங்கி நிற்கிறது. ஆனால் அதன் நீண்ட வரலாற்றைப் பார்க்கும்போது குலங்களின் அமைப்பு முறையும் செயல்பாடுகளும் சமூக அசைவியக்கத்திற்கு அடித்தளமாக அமைந்திருந்தன என்பதை உணர முடியும்.

சங்ககாலப் பாண் சமூகத்தார் அடுத்தடுத்த காலக்கட்டத்தில் புதிய புதிய சமூக அமைப்பியல்புகளை ஏற்றுக்கொண்டு மாறத் தலைப்பட்டார்கள். மாற்றம் ஒன்றே மாறாதது என்ற படிமலர்ச்சித் தத்துவத்தின் அடிப்படைக்கேற்பச் சங்ககாலச் சமூகப் படிமலர்ச்சியும் மாற்றங்களோடு தொடர்ந்து புதிய வடிவங்களில் மாறி வந்துள்ளது.

சங்ககாலத்தில் சீறூர் மன்னன், முதுகுடி மன்னர், குறுநில மன்னர், வேந்தர் எனும் நான்கு வகையான சமூக அரசியல் அமைப்புகள் காணப்பட்டன. அவை அடுத்தடுத்த காலக்கட்டங்களில் பேரரசு எனும் வடிவமாக, மூவேந்தர்கள் ஆட்சிப் பரப்புகளில் ஒன்றிணைந்து தமிழ் நிலமாக மாற்றப்பட்ட சூழலில் அதற்கு இணையாகச் சமூகப் படிமலர்ச்சியிலும் புதிய வடிவங்கள் தோன்றின.

சங்கம் மருவிய காலந்தொடங்கிக் குறுநில மன்னர்களையும் வள்ளல்களையும் நம்பியிருந்த நிலை மாறியது. நிலக்கிழார்களை மையமிட்ட நிலமானிய முறையும் கிராமச் சமூகம் எனும் வடிவமும் வலுப்பெற்றுவிட்ட நிலையில் பெரிதும் மன்னர்களை மட்டும் சார்ந்து வாழ்ந்த நிலை மாறிக் கிராமங்களின் கிழார்களை (புரவலர்கள்) நம்பி வாழும் சமூகத்தாராகப் பாண் சமூகத்தினர் மாறத் தலைப்பட்டனர். இவர்களே நவீனச் சமூக அறிவியலிலும் இனவரைவியல் துறையிலும் 'ஆயர் வாழ்வுசாரா நாடோடிகள்' எனும் கருத்தினமாக வரையறை செய்யப்படுகின்றனர்.

இத்தகு நீண்ட நெடிய தமிழ்ச் சமூக அசைவியக்கத்தில் வெவ்வேறு சமூக அமைப்புகள் தோற்றங் கண்டன. இருப்பினும் பாண் சமூக மரபென்பது ஒருவகையான ஆண்டான் – அடிமை உறவு போன்றே தொடர்ந்து வந்துள்ளது. ஆதரவுச் சமூகத்தாரை அண்டி வாழ்வதற்குரிய பல்வேறு தகவமைப்புகளைத் தொடர்ந்து பேணி வந்திருக்கிறார்கள். பாட்டு இயற்றுவதையும் நிகழ்த்து கலை களையும் நம்பியிருந்த பாண் சமூக மரபு பின்னாளில் அம்மரபை மையமாகக் கொண்டே அதனின்று கிளைத்து வெவ்வேறு வகையினங் களாக விரிவு பெற்றது. எல்லா வகையினத்தாருக்கும் நிகழ்த்து கலைகளே காலந்தோறும் வாழ்வாதாரத்திற்கு உகந்தவையாக இருந்தன.

இந்நிலையில் சங்ககாலப் பாண் மரபே பிற்கால ஆயர் வாழ்வு சாராத நாடோடியத்திற்கு அடித்தளமிட்டது என்று கொள்ளலாம். சங்க காலத்தில் இச் சமூகத்தார் பத்திற்கும் மேற்படாத எண்ணிக்கையில் இருந்தார்கள். பிற்காலத்தில் தமிழ்ச் சமூகத்தின் அசைவியக்கத்தில் இவர்கள் 20க்கும் மேற்பட்ட வகையினராக விரிவுபெற்றிருக்கிறார்கள்.

நாடோடிகளின் பொருளாதாரத் தகவமைப்பு, அவர்களிடம் கூட்டுத் தன்மையுடைய தொழிற் தேர்வைச் சார்ந்ததாகும். ஒவ்வொரு சமூகத்தாரும் பல தொழில் செய்பவர்களாக இருக்கிறார்கள். இவற்றில் ஓரிரண்டு முதன்மைத் தொழில் களும், சில துணைத் தொழில்களும் அடங்கும். இத்தகைய தன்மையானது கலப்பு / கூட்டுப் பொருளாதார முறை (complex economy) எனப்படும். இத்தகைய கலப்புப் பொருளாதாரமே அந்தந்தச் சமூகத்தின் வாழ்வாதாரத்திற்கு இன்றியமையாததாகிறது. இக்கூட்டுத் தன்மையிலான பொருளாதார முறையானது பருவகாலத்திற்கு ஏற்ப வாழ்வாதாரத்தை ஈட்டிக்கொள்ளவும், குடும்பத்தின் அளவைப் பொறுத்து ஏற்படக் கூடிய அடிப்படை உணவாதாரத்தை ஈட்டவும், சுற்றித் திரியும் வட்டாரங்களின் சுற்றுச்சூழல், பொருளாதார மாறுபாடுகளுக்கு ஏற்பத் தகவமைத்துக் கொள்ளவும் உதவியாக அமைகிறது. இன்னொரு வகையில் சொல்வதானால் இத்தகவமைப்புகளின் பிரதிபலிப்பாக இக் கூட்டுத் தன்மையுடைய பொருளாதார வாழ்வு காணப்படுகிறது என்றும் கூறலாம்.

நாடோடிகள் இந்தியச் சூழலில் காலங்காலமாக நிலைபேறு கொண்டிருப்பதற்கு ஒரு முக்கியக் காரணமுண்டு. நிலையாக ஓரிடத்தில் வாழும் கிராமச் சமூகங்கள் உள்ளிட்ட எல்லாக் கூட்டுச் சமூகங்களிலும் (complex societies) அவற்றின் தொழிலுறவு முறையிலும், ‘உற்பத்தி – பகிர்வு – நுகர்வு’ உறவிலும் சில நிறைவு பெறாத தன்மைகள் நிலவுகின்றன. இந்தியச் சூழலில் கிராமியப் பொருளாதாரத்தில் இந்தத் தன்னிறைவு பெறாத நிலையில் காணப்படக்கூடிய இடைவெளிகள் நிரந்தரமானவையாகவும், சுற்றித்திரியும், சேவை செய்யும் நாடோடிகளின் பங்கு பணிகளை நாடி நிற்பவை யாகவும் உள்ளன. இவை குறவர்களின் கூடை, முறம் போன்ற புழங்கு பொருட்களின் தேவை முதல் பல நாடோடிகளின் குறி கூறுதல், தோஷம் தீர்த்தல், பல வகையான வருவதுரைத்தல் ஊடாக, பாம்பாட்டி வித்தை, கழைக்கூத்தாட்டம், பூம்பூம்மாட்டு வித்தை, பிற பொழுதுபோக்குக் கலைகள் வரை எண்ணற்ற வடிவங்களில் காணப்படுகின்றன. நிலையாக வாழ்ந்துவரும் கூட்டுச் சமூகங்களின் ‘உற்பத்தி – பகிர்வு – நுகர்வு’ அசைவியக்கத்தின் சங்கிலித் தொடரில் நாடோடிகள் தங்களை

ஆங்காங்கு இணைத்துக் கொள்பவர்களாக, தங்களின் பங்கு பணிகள் இன்றியமையாததாக இருக்கும் நிலையில் அவர்களின் நிலைபேற்றினைத் தேவையானதாக்கியுள்ளனர். இது காலங்காலமாகத் தொடர்ந்து வருகிறது.

தென்னிந்தியப் பகுதியில் நாடோடிகளின் நடமாட்டத்தைப் பதிவுசெய்த மிஸ்ரா (1970) ஒவ்வொரு வட்டாரத்திலும் எல்லாப் பருவ காலத்திலும் குறைந்த அளவு நாற்பது நாடோடி இனத்தவர்களாவது சுற்றுகின்றனர் என்றும், இவர்களுள் மூன்றில் ஒரு பகுதியினராவது நாட்டார் மருத்துவத்தில் ஈடுபட்டுப் பிழைக்கின்றனர் என்றும் கண்டறிந்தார். மிஸ்ராவின் கருத்து, தமிழகச் சூழலுக்கும் பொருந்து வதாக உள்ளது. திருச்சி மாவட்டத்தில் 1990 கோடைப் பருவத்தின் போது இந்நூலாசிரியர் மேற்கொண்டிருந்த களப்பணியின்போது 30 நாடோடி இனத்தவர்களுள் 11 இனத்தவர்கள் நாட்டார் மருத்துவத்தை முதன்மைத் தொழிலாகக் கொண்டிருந்தனர் (பக்தவத்சல பாரதி 1994). அதன் பின்னர்ப் பத்தாண்டுகளுக்கு அடுத்து மேற்கொண்ட களப்பணியின் போது நாடோடிகளின் எண்ணிக்கை சற்றுக் கூடி யிருந்ததையும் காணமுடிந்தது (காண்க: பக்தவத்சல பாரதி 2003).

இந்திய ஊரகப் பகுதிகளில் நாடோடி இனத்தவர்கள் தவிரக் கிராமங்களில் ஆயுர்வேத, ஹோமியோபதி, சித்த மருத்துவர்கள், எலும்புமுறிவு சரிசெய்வோர், மூலிகை மருந்து கொடுப்போர், பாட்டி வைத்தியம் செய்வோர், மந்திரிக்கும் பூசாரிகள், மருத்துவச்சிகள் என இன்னும் பல வகையான நாட்டார் மருத்துவம் செய்வோர் உள்ளனர். இவ்வாறு பலதரப்பட்ட மருத்துவ முறைகள் ஒரு பண்பாட்டுச் சூழலில் இருக்குமேயானால் அதனை மருத்துவ மானிடவியலர்கள் ‘மருத்துவப் பன்மைநிலை’ (medical pluralism) என்கின்றனர்.

மருத்துவப் பன்மை நிலையில் நோயால் பாதிக்கப்பட்டோரும் அவர்களைக் குணப்படுத்தும் பொறுப்பிலுள்ள குடும்பத்தினரும் உறவினர்களும் நண்பர்களும் இனம், மொழி, பண்பாடு, பொருளாதார நிலை போன்ற பல கூறுகளால் பிரிக்கப் பட்டவர்கள். இவர்கள் மேற்கூறிய மருத்துவர்களை அவரவர் விருப்பத்திற்கேற்பத் தேர்ந்தெடுக்கும் சூழலை உருவாக்குகின்றனர். அதோடு ஒரே நோய்க்கு ஒன்றுக்கும் மேற்பட்ட மருத்துவ முறைகளை நாடும் நிலையையும் உருவாக்குகின்றனர். இப்பண்புகளே மருத்துவப் பன்மை நிலைக்கு அடித்தளமாக அமைகின்றன.

இந்தியாவைப் பொறுத்தவரை மனநோய் மருத்துவத்தின் பணியினைப் பெரிதும் செய்பவை ஜாதகங்களும் பலவகையான ஜோசியங்களும், மந்திரம் சார்ந்த சடங்கியல் மருத்துவங்களும்

ஆகும். நடைமுறை வாழ்வில் குடும்பத்தில் தோன்றும் சிக்கல்கள், விவசாயத்திலும் தொழில்களிலும் ஏற்படும் இழப்புக்கள், எதிர்பாராத நீண்ட நாள்களுக்கு நோய்வாய்ப்படல், திருமணம் கூடாமல் நீண்ட நாள்களுக்குத் தள்ளிப்போதல், தொட்டதெல்லாம் நஷ்டத்தில் முடிதல், மிகக் கடுமையான வயிற்றுவலி, காய்ச்சல், மயக்கம் போன்ற உடற் கோளாறுகள் ஏற்படல் அல்லது இவை போன்ற பிற கோளாறுகள் வரும்போது ஜாதகக்காரர்களையும் கிளி ஜோசியக்காரர்களையும் பிற வருவதுரைக்கும் சமூகத்தாரையும் போன்ற பிற நாடோடிகளையும் மக்கள் அணுகுகின்றனர்.

மருத்துவம் தவிரக் கைவினைப் பொருட்கள் தொடங்கி, கலை நிகழ்வுகள், குறி கூறுதல் வரை பிற வகைகளிலும் நாடோடிகள் பன்மைநிலையை உருவாக்குகின்றனர். தமிழகத்தில் சங்ககாலத்தில் ஆயர், ஆயர்சாரா நாடோடிகள் குறிப்பிட்ட எண்ணிக்கையில் மட்டுமே காணப்பட்டனர். இவர்கள் அனைவரும் தமிழ்ச் சமூகத்தவராகக் காணப்பட்டனர். இன்று சமகாலத் தமிழகத்தில் புலம்பெயர்ந்து வந்துள்ள ஆயர் வாழ்வு சாரா நாடோடிகளே அதிக எண்ணிக்கையில் உள்ளனர். இவர்கள் அனைவரும் தமிழகத்திற்கு வந்து சேர்ந்தமைக்கான காரணங்களில், தென்னிந்திய அரசுகளின் வீழ்ச்சிகளும் வடஇந்தியா தொடங்கித் தென்னிந்தியா வரையிலான இசுலாமியப் படையெடுப்புகளுமே முதன்மையானதாகும். மேலும் தமிழகத்தைப் பொறுத்தவரை விஜயநகர, முகமதிய, மராட்டிய, ஆங்கிலேய அரசுகளின் விரிவாக்கத்தினால் பல்வேறு பிரிவினர்கள் புலம்பெயர்ந்து தமிழகத்தில் குடியேறினார்கள். 13–15 ஆம் நூற்றாண்டுகள் தொடங்கி 18 ஆம் நூற்றாண்டு வரை இப்புலப்பெயர்வுகள் நடந்தன.

பண்டைய தமிழகத்தில் பிற நாட்டுக் கலைஞர்கள் தமிழ்ச் சமூகக் கலைஞர்களுடன் இணைந்து செயல்பட்டதைக் காணமுடிகிறது. இதனை மணிமேகலை,

‘மகத வினைஞரும் மராட்டக் கம்மரும்
அவந்திக் கொல்லரும் யவனத் தச்சரும்
தண்டமிழ் வினைஞர் தம்மோடு கூடிக்
கொண்டினி தியற்றிய கண்கவர் செய்வினைப்
பவளத் திரள்காற் பன்மணிப் போதிகை’

என்று கூறுகிறது. இதுபற்றிப் பட்டினப்பாலை கூறுவதும் கவனிக்கத்தக்கது.

‘மொழிபல பெருகிப் பழிதீர் தேஎத்துப்
புலம் பெயர் மாக்கள் கலந்து இனிது உறையும்
முட்டாச் சிறப்பின் பட்டினம்’ (பட்டி. 216–218)

யவனர், ஆரியர் முதலான வெவ்வேறு தேசத்து இனத்தார் தமிழ் மக்களுடன் வேறுபாடு இன்றி இன்பமாக வாழ்ந்தனர் என்பதைப் பட்டினப்பாலை கூறுகின்றது.

சங்க இலக்கியங்களில் அறியப்படும் தைந்நீராடல் ஆட்டமானது கிரேக்கத்தில் வரும் பார்த்தினியோன் நாடகத்துடன் இணைத்து அறியப்பட வேண்டியது என்கிறார் சிவத்தம்பி (2005: 349). இத்தகைய இணைப்படிமலர்ச்சிப் போக்குகளைப் பல்வேறு தளங்களில் சுட்டிக்காட்ட இயலும். அறிஞர் க. கைலாசபதி, கா. சிவத்தம்பி ஆகிய இருவரும் மேற்கொண்ட ஆய்வுகள் பண்டைய பாண் மரபினை ஒப்பியல் நோக்குடன் ஆராய்கின்ற மிக முக்கியமான ஆய்வுகளாகும். இவ்விரு அறிஞர்களும் பிர்மிங்காம் பல்கலைக்கழகத்தில் ஆய்வு செய்ததால் அவர்கள் கிரேக்க மரபு உள்ளிட்ட பல்வேறு மேலை மரபுகளுடன் தமிழகப் பாண் மரபை ஒப்பிட்டு ஆராய்ந்தார்கள். இவ்வாய்வுகள் மூலம் வீரயுகக் காலத்தின் பாண் மரபுகளை ஒப்பியல் நிலையில் அறிய முடிகிறது. இவற்றினூடே உலகளாவிய பொதுமைத் தன்மைகளை (Universal features) ஒரு நிலையிலும், தமிழ் மரபின் தனித்துவங்களை மறுநிலையிலும் வெகுநுட்பமாக அறிய முடிகிறது. இத்தகைய ஒப்பியல் பார்வையை வழங்கிய கைலாசபதியும், சிவத்தம்பியும் நமக்கு மிகச் சிறந்த முன்னோடிகள் ஆவர்.

இலக்கியத்தைப் போன்றே மானிடவியல் ஆய்வும் அடிப்படையில் ஒப்பியல் நோக்குடையது. இந்நிலையில் தமிழகப் பாண் சமூக மரபினை தென்னிந்தியச் சூழலோடும், இந்தியச் சூழலோடும் ஒப்பிட்டு அறியவேண்டியது அவசியமானதாகும். இந்தியத் துணைக்கண்டத்தில் ஏற்பட்ட வீரயுகம் என்பது அதற்குரிய பாண் சமூகங்களையும் உருவாக்கியுள்ளது. இத்தகு பொது நிலைக்குள்ளேயே தமிழ் மரபும் பிற இந்திய மரபுகளும் ஒப்பிட்டு ஆராயப்பட வேண்டும். அத்தகு இலக்கு நோக்கி இந்நூல் சில அடிப்படையான முன்வரைவுகளை முன்வைத்துள்ளது. இத்தளத்தில் மென்மேலும் ஆய்வுகள் தொடரும்போது இம் மரபுகளின் தனித்துவங்களும் பொதுமைப்பாடுகளும் தெரியவரும்.

துணைநூல்கள்

அம்மன்கிளி, முருகதாஸ். 2006. *சங்கக் கவிதையாக்கம்: மரபும் மாற்றமும்.* கொழும்பு–சென்னை: குமரன் புத்தக இல்லம்.

அறவேந்தன், இரா. 2009. *பண்டைத் தமிழர் வாழ்வில் பசிப்பிணி.* காரைக்குடி: தாயறம்

________ 2011. பெரும்பாணாற்றுப்படை: உள்ளடக்கப் பகுப்பாய்வு. *பத்துப்பாட்டு ஆய்வுத்துணர்* நூலிலுள்ள கட்டுரை, தொகுப்பாசிரியர் மா. சற்குணம். பக். 53–69. விழுப்புரம்: தமிழாலயம்.

ஆனந்தகுமார், பா. 2007 (2004). *இலக்கியமும் பண்பாட்டு மரபுகளும்.* சென்னை: நியூசெஞ்சுரி புக் ஹவுஸ் (பி) லிட்.

இரத்தின புகழேந்தி. 2001. *வன்னிய சாதிப்பிள்ளைகள்.* சென்னை: அண்ணல் வெளியீடு.

இராகவ ஐயங்கார், மு. 1964. *ஆராய்ச்சித் தொகுதி.* திருச்சிராப்பள்ளி: பழனியப்பா பிரதர்ஸ் (விற்பனை உரிமை).

இராசமாணிக்கனார், மா. 2011 (1970). *பத்துப்பாட்டு ஆராய்ச்சி.* சென்னை: சென்னைப் பல்கலைக்கழகம்.

இராமச்சந்திரன், எஸ். 2010. தொண்டை மண்டலத் தண்டலை உழவர்: தமிழக வேளாளர்களின் வரலாறு. *தமிழினி,* மலர் 3, இதழ் 7– 8: 22–29.

இளங்குமரன், இரா. 1989. *பாணர்,* சென்னை: மணிவாசகர் பதிப்பகம்.

கலைவாணி, இரா. ரூ சு. தமிழ்வேலு. 2005. *சங்க இலக்கியத்தில் இசை.* மயிலாடுதுறை: ஏழிசைப் பதிப்பகம்.

குஞ்ஞுன்பிள்ளை, இளங்குளம். 1970. பண்டைய கேரளம். சென்னை: தமிழ்ப் புத்தகாலயம்.

கைலாசபதி, க. (தமிழில் கு.வெ. பாலசுப்பிரமணியன்). 2006. *தமிழ் வீரநிலைக் கவிதை.* கொழும்பு–சென்னை: குமரன் புத்தக இல்லம்.

சாமி, பி.எல். 1990. *சங்க நூல்களில் முருகன்.* சென்னை: சேகர் பதிப்பகம்.

சிலப்பதிகாரம் மூலமும் அரும்பதவுரையும் அடியார்க்கு நல்லாருரையும். உ, வே. சாமிநாதையர் (பகு.) 1944 சென்னை: உ.வே.சா நூலகம்.

சிவத்தம்பி, கா. 2005. *பண்டைய தமிழ்ச் சமூகத்தில் நாடகம்.* கொழும்பு–சென்னை: குமரன் புத்தக இல்லம்.

சுந்தரமூர்த்தி, இ. 2012. பாணர் இசைமரபு. *மணற்கேணி,* இதழ் 12 (மே–ஜூன்): 86–91.

சுப்பிரமணியன், ந. 1986. *சங்ககால வாழ்வியல்.* சென்னை: நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ் (பி) லிட்.

செல்லத்துரை, பி. டி. 2005. *தென்னக இசையியல்.* திண்டுக்கல்: வைகறைப் பதிப்பகம்.

தண்டபாணி, எம். எம். 1961. *தமிழிசைக் கட்டுரைகள்.* சென்னை: கலையகம் பதிப்பகம்.

பரமசிவம், அரு. 2005. *பரதவர் இனமீட்டுருவாக்க வரலாறு.* சென்னை: காவ்யா.

பாரதி, பக்தவத்சல (பதிப்பாசிரியர்). 2003. *தமிழகத்தில் நாடோடிகள்: சங்ககாலம் முதல் சமகாலம் வரை.* புதுச்சேரி வல்லினம்.

_________2003. ‘‘நாட்டார் வாழ்வில் நாடோடிகள் மருத்துவம்’’. *தஞ்சை நாட்டுப்புறவியல்* நூலிலுள்ள கட்டுரை, தொகு. ஆறு.இராமநாதன், ஆ.சண்முகம், பக். 214–225. சென்னை: தன்னனானே.

_________2007. *தமிழகப் பழங்குடிகள்.* புத்தாநத்தம்: அடையாளம்.

_________ 2009. *பாணர் மரபு: பழங்குடிப் பாணர்கள், வீரயுகப் பாணர்கள், பிற்காலப் பாணர்கள் – திராவிட இனவரைவியல் நோக்கு.* யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகத்தில் 18.11.2009 அன்று வழங்கிய கலாநிதி க. கைலாசபதி நினைவுப் பேருரை.

_________ 2012 (2002). *தமிழர் மானிடவியல்.* புத்தாநத்தம்: அடையாளம்.

பாலசுப்பிரமணியன், கு.வெ. 1994. *சங்க இலக்கியத்தில் சமூக அமைப்புகள்.* தஞ்சாவூர். தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகம்.

பெருமாள், ஏ.என். 1984. *தமிழர் இசை.* சென்னை: உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம்.

மாதையன், பெ. 2007. *சங்க இலக்கியச் சொல்லடைவு.* தஞ்சாவூர்: தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகம்.

முத்தையா, இ. 2003. சாட்டையடிக்காரர். *தமிழகத்தில் நாடோடிகள் நூலிலுள்ள கட்டுரை.* புதுச்சேரி: வல்லினம்.

__________ 2005. தமிழ் நாட்டு வேத்தியல் பொதுவியல் இசையின் வேர்களும் கிளைகளும். *வல்லினம்.* இதழ் 11–12: 45–47.

முத்தையா, ஓ. 2003. நாழிமணிக்காரர். *தமிழகத்தில் நாடோடிகள்* நூலிலுள்ள கட்டுரை. புதுச்சேரி: வல்லினம்.

ரெங்கையா முருகன், வி. ஹரிசரவணன். 2010. *அனுபவங்களின் நிழல் பாதை.* திருவண்ணாமலை: வம்சி.

வரதராசன், வெ. 1973. *தமிழ்ப் பாணர்: வாழ்வும் வரலாறும்.* சென்னை: பண்ணன் பதிப்பகம்.

வளர்மதி, மு. 2009. *பறை: தமிழர் கலை வரலாற்றின் முகம்.* சென்னை: அம்ருதா.

விஷ்ணுதாசன், ச. 2003. *சாதிப்பிள்ளை.* தமிழகத்தில் நாடோடிகள் நூலிலுள்ள கட்டுரை. புதுச்சேரி: வல்லினம்.

வேங்கடசாமி, மயிலை சீனி. 1961. சிறுபாணன் சென்ற பெருவழி. *தமிழியல்* இதழ் 9,1: 57–64.

Adhikari, A.K. 1984. *Society and World View of the Birhor: A Nomadic Hunting and Gathering Community of Orissa.* Calcutta: Anthropological Survey of India.

Aiyappan, A. 1948. *Report on the Socio-economic Conditions of the Aboriginal Tribes of the Province of Madras.* Madras: Government Press.

Alex, Gabriele. 2009. *Learning and Embodying Caste, Class and Gender: Patterns of Childhood in Rural Tamil Nadu.* Chennai: National Folklore Support Centre.

Allchin, F. R. 1963. *Neolithic Cattle-keepers of South India.* Cambridge: Cambridge University Press.

Allchin, F. R. and Allchin, B. 1974. The Relationship of Neolithic and Later Settled Communities with those of Late Stone Age Hunters and Gatherers in Peninsular India.In *Indian Society: Historical Probings*, ed. R.S. Sharma. New Delhi: PPH.

Basu, Helene. 2005. Practices of Praise and Social constructions of identity: The Bards of North-west India. *Archives De Sciences, Sociales Des Religious,* 130: 81-105.

Beals, Alan R. 1964. Conflict and Inter-local Festivals in a South Indian Region. *Journal of Asian Studies* 23: 95-113.

Beck, Brenda E. F. 1982. Indian Minstrels as Sociologists: Political Strategies Depicted in a Local Epic. *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 16, 1: 35-57.

Bharathi, Bhakthavatsala. S. 1992. Nomadism and Indigenous Civilization: Some Conceptual Problems. *PILC Journal of Dravidic Studies* 2, 1: 73-86.

_______1994. *Study of a Nomadic Community in Tamil Nadu: Kambalathu Nayakar*. Unpublished Doctoral Dissertation, University of Mysore, Mysore.

_______ 1998. Ritual Healing: Metamedical Discourse and Discursive Practices of a South Indian Nomadic Subcaste. *South Indian Folklorist* 2: 23-43.

_______2007. Dialects of Peripatetics in the Tamil Region: An Ethnographic Approach. In *Streams of Language: Dialects in Tamil*, ed. by Kannan, M. pp.185-91. Puducherry: French Institute of Pondicherry.

_____. 2010. Nomadism During Sangam Period: Ethnographic Perspectives. *International Journal of Tamil Culture & Civilization* 1, 1: 25-34.

_______. 2010. The Vaagri in Tamilnadu: Ethnographic Perspectives. In *Social History of Tamil Vaagri*, ed. by M.D. Muthukumaraswamy, pp. 1-26. Chennai: National Folklore Support Centre.

Bharathi, Bhakthavatsala. S. *et al.* 2009. *Vagri Material Culture*. Chennai: National Folklore Support Centre.

Bird-David, N. 1988. Hunters and Gatherers and other People: A Re-examination. In *Hunters and Gatherers: History, Evolution and Social Change*, eds. T. Ingold *et al.* Oxford: Berg.

Blackburn, S.H. 1988. *Singing of Birth and Death: Texts in Performance*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Blackburn, S. H and Flueckiger, J. B. 1989. Introduction. In *Oral Epics in India*, eds. S.H. Blackburn, P.J. Claus, J.B. Flueckiger & S.S. Wadley. Berkeley: University of California Press.

Bose, N. K. 1956. Some Observations on Nomadic Castes of India. *Man in India* 36,1: 1-5.

Casimir, M. J. and Aparna Rao (eds.) 2003. The Historical Framework of Nomadism in South Asia: A Brief Overview. In *Nomadism in South Asia*, ed. by Aparna Rao and M.J.Casimir, pp.43-72. New Delhi: Oxford University Press.

Chambers, I. 1986. *Popular Culture: The Metropolitan Experience*. New York: Methuen.

Champakalakshmi, R. 2003. From Pastolism to Agriculture: Tondai Nadu, a Tamil Sub-Region in the Early Historical and Early Medieval Periods. In *Mobile and Marginalized Peoples: Perspectives from the Past,* ed. by Rundolf C. Heredia & Shereen F. Ratnagar, pp. 205-216. New Delhi: Manohar.

Church, A.H. 1886. *Food-Grains of India*. London: Chapman and Hall.

Clason, A. T. 1977. Wild and Domestic Animals in Prehistoric and Early Historic India. *Eastern Anthropologist* 30, 3: 241-89.

Clifford, J. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: M.A. Harvard University Press.

Codrington, H. W. 1926. *A Short History of Cyclon*. London: Macmillan & Co.

Cohen, Abner. 1974. *Two-Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*. London: Routledge and Kegan Paul.

Cohn, B. S. 1971. India: *The Anthropology of a Civilization*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Culter, Norman and Richman, Paula. 1992. *A Gift of Tamil*. New Delhi: American Institute of Indian Studies.

Dallapiccola, Anna L. 1998. Paithan Paintings: The Epic World of the Chitrakathis. In *Picture Showmen: Insights into the Narrative Tradition in Indian Art*. Mumbai: Marg Publications.

Das, B.K. 1984. Ethnographic Study of Scheduled Tribes. Director of Census Operations. Bangalore (mimeographed).

Dave, T.N. 1950. The Institutions of Bards in Western India. *Eastern Anthropologist* 4: 166-171.

Dubianski, Alexander M. 2000. *Ritual and Mythological Sources of the Early Tamil Poetry.* Egbert Forsten: Groningen.

Dumont, L. 1977. *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology.* Chicago: University of Chicago Press.

Durkheim, E. 1964 (1893). *The Division of Labour in Society.* New York: Free Press.

Enthoven, R. E. 1975 (1920). *The Tribes and Castes of Bombay.* 1: 56. New Delhi: Cosmo Publications.

Fisher, R. J. 1981. Nomadic Groups in the Caste System. *Man in India.* 61, 1: 55-66.

Fuchs, Stephen. 1973. *The Aboriginal Tribes of India* . Delhi: Macmillan India.

Furer-Haimendorf, C. von. 1951. The Pardhans: The Bards of the Raj Gonds. *Eastern Anthropologist* 3-4: 171-84.

_______. 1967. The Historical Value of Indian Bardic Literature. In *Historians of India, Pakistant and Ceylon*, ed. C. H. Philps. London.

_______. 1979. *The Gonds of Andhra Pradesh: Tradition and Change in an Indian Tribe.* New Delhi: Vikas Publishing House Pvt. Ltd.

_______. 1985. Tribal Populations and Cultures of the Indian Subcontinent. In *Handbuch der Orientalistik*, II.Abt.' vol. 7. eds. B.Spuler et al. Leiden/Cologne: E.J. Brill.

Gazetteer of Bombay State (Dharwad District). 1959. Bombay: Government Press.

Gell, Alfred. 1992. *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images.* Oxford: Berg.

Ghurye, G. S. 1961. *Class, Caste and Occupation.* Bombay: The Popular Book Depot.

Goody, Jack. 1977. *The Domestication of the Savage Mind.* Cambridge: Cambridge University Press.

Gregory, Chris A. 2004. The Oral Epics of the Women of the Dandakarananya Plateau: A Preliminary Mapping. Journal of Social Science 8, 2 : 93-104.

Gurukal, Rajan. 1993. Towards the Voice of Dissent: Trajectory of Ideological Transformation in Early South India. *Social Scientist* 21, 1-2: 2-22.

Hart, George L. 1999 (1975). *The Poems of Ancient Tamils: Their Milieu and their Sanskrit Counterparts* (reprint). New Delhi: Oxford University Press.

______.1979. *Poets of the Tamil Anthologies: Ancient Poems of Love and War*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Hart, George L and Heifetz, Hank. 2002 (1999). *The Purananuru: Four Hundred Songs of War and Wisdom*. New Delhi: Penguin Books.

Hayden, Robert M. 1979. The Cultural Ecology of Service Nomads. *Eastern Anthropologist* 32, 4:297-309.

Henige, D. P. 1974. *The Chronology of Oral Tradition: Quest for a Chimera*. Oxford: Clarendon Press.

Heitzman, James. 1997. *Gifts of Power: Lordship in an Early Indian State*. New Delhi: Oxford University Press.

Hivale, Shamrao. 1946. *The Pardhans of the Upper Narbada Valley*. Bombay: Oxford University Press.

Hivale, S. and Elwin, V. 1935. *Songs of the Forest: The Folk Poetry of the Gonds*. London: George Allen and Unwin.

Hunter, Richard and Rutherford, Ian. (eds.) 2009. *Wandering Poets in Ancient Greek Culture: Travel, Locality Pan-Hellenism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Itihasa (in Kanada). The Social History of Scheduled Caste and Tribes in Dakshina Kannada District. Mangalore: Siddharta Printers.

Iyer, L. K. A. 1981(1909-1912). *The Cochin Tribes and Castes*. New Delhi: Cosmo Publications.

______.1988. *The Mysore Tribes and Castes* (5 Vols). Delhi: Mittal Publications.

Jain, S.K. 1965. Wooden Musical Instruments of the Gonds of Central India. *Ethnomusicology* 9, 1: 39-42.

Johnson, Douglas L. 1969. *The Nature of Nomadism.* Chicago: The University of Chicago Press.

Kailasapathy, K. 1968. *Tamil Heroic Poetry.* Oxford: Clarendon Press.

Kamalaksha, P. 1968. *Dakshina Kannada Jilleya Harijana mattu Girijanara Samajika* (in Kannada). The Social History of Scheduled Castes and Tribes in Dakshina Kannada District. Mangalore: Siddharta Printers.

Kaufmann, Walter. 1960. The Musical Instruments of the Hill Maria, Jhoria and Bastar Muria Gond Tribes. *Ethnomusicology* 5, 1: 1-9.

Khasimi, M.H.R. 2003. Dasri. In *People of India: Karnataka.* New Delhi: Anthropological Survey of India & Affiliated East-West Press.

Knight, Roderic. 2000/2001. The Bana: Epic Fiddle of Central India. *Asian Music* XXXII, I: 101-40.

Kothari, Komal. 2001. Folk Narratives. *Indian Folklife 1,* 5:49-54.

Krader, L. 1959. The Ecology of Pastoral Nomadism. *International Social Science Journal,* No. 11.

Kurup, K. K.N. 1973. *The Cult of Teyyam and Hero Worship in Kerala.* Calcutta: Indian Publications.

Laxminarayana, P. 2003. Vipravinodulu. In *People of India: Andhra Pradesh.* New Delhi: Anthropological Survey of India & Affiliated East-West Press.

Leshnik L.S. 1972. Pastoral Nomadism in the Archaeology of India and Pakistan. *World Archaeology* 4, 2: 150-66.

Leshnik L.S. and Sontheimer, G. D. (eds.) 1975. *Pastoralists and Nomads in South Asia.* Wiesbaden : Harrassowitz.

Levi-Strauss, Claude. 1966. *The Savage Mind.* London: Weidenfield and Nicolson.

Lewis, Oscar. 1955. Peasant Culture in India and Mexico: A Comparative Analysis. In *Village India,* ed. M. Marriott, pp. 145-175. Chicago: University of Cambrige Press.

Logan, William. 1989 (1887). *Malabar Manual* (2 vols.). New Delhi: Asian Educational Services.

Lord, Albert Bates. 1960. *The Singer of Tales*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Mandankar, Dhausaheb. 1972. Festivals and Ceremonies of Pardhans (Marathi), ed. Sarojini Babar. Pune: Lok Sakitya Prakashan.

Mann, R. S. 1980. *Hakkipikki: Trapper and Seller*. Calcutta: Anthropological Survey of India.

Marr, J. R. 1985. *The Eight Anthologies: A Study in Early Tamil Literature*. Madras: Institute of Asian Studies.

Marx, K. 1965(1857-58). *Pre-Capitalist Economic Formations*. (ed. C.J.Arthur). London: Lawrence & Wishart.

Meenakshisundram,T.P. 1965. *A History of Tamil Literature*. Annamalai Nagar: Annamalai University.

Mehta, B. H. 1984. *Gonds of the Central Indian Highlands: A Study of the Dynamics of Gond Society*. New Delhi: Concept Publishing Company.

Mencher, J. 1966. Kerala and Madras: A Comparative Study of Ecology and Social Structure. *Ethnology* 5: 135-179.

Mishra, Mahendra Kumar. 2007. *Oral Epics of Kalahandi*. Chennai: National Folklore Support Centre.

Mishra, Mahendra Kumar and Dash, Lal Ashutosh. 2008. *Oral Poetry of Kalahandi*. Sinapali: Adibasi Sanskruti Gabesana Parishad.

Misra, P.K. 1969. Nomadism in India. *Journal of the Indian Anthropological society* 4: 71-87.

Misra, P. K. and Malhotra, K. C. (eds.) 1982. *Nomads in India*. Calcutta: Anthropological Survey of India.

Misra, P. K. and Rajalakshmi Misra. 1982. Nomadism in the Land of Tamils between 1 A.D. and 600 A.D. In *Nomads in India*, pp. 1-6. Calcutta: Anthropological Survey of India.

Mittal, Jagdish. 1998. The Painted Scrolls of the Deccani Picture Showmen: Seventeenth to Nineteenth Century. In *Picture Showmen: Insights into the Narrative Tradition in Indian Art*. Mumbai: Marg Publications.

Morab, S. G. 1977. *The Killekyatha: Nomadic Folk Artists of Northern Mysore*. Calcutta: Anthropological Survey of India.

_______. 2003. Dombidasa. In *People of India: Karnataka*. New Delhi: Anthropological Survey of India & Affiliated East-West Press.

_______. 2003. Sillekyatha. In *People of India: Karnataka*. New Delhi: Anthropological Survey of India & Affiliated East-West Press.

Murkute, S. R. 1991. *Socio-Cultural Study of Scheduled Tribe: The Pardhans of Maharashtra*. New Delhi: Concept Publishing Co.

Murty, M. L. K. 1993. Ethnohistory of Pastoralism: A Study of Kuravas and Gollas. *Studies in History* 9,1: 33-42.

Murty, M. L. K. and Sontheimer, G. D. 1980. Prehistoric Background to Pastoralism in the Southern Deccan. *Anthropos* 75: 163-184.

Nagabhusana Sarma, M. 1995. *Folk Performing Arts of Andhra Pradesh*. Hyderabad: Telugu University.

Nanjundayya, H. V. and Iyer, L. K. A. 1930. *The Mysore Tribes and Castes*. Mysore: The University of Mysore.

Okely, Judith. 1996. Gypsy Women: Models in Conflict (chapter 4). In *Own or Other Culture*, pp. 63-93. London and New York: Routledge.

_______1996. Fortune-Tellers: Fakes or Therapists (chapter 5). In *Own or Other Culture*, pp. 94-114. London and New York: Routledge.

Paramasivaiah, J.S. 1980. *Dombidasaru* (in Kanada). Bangalore: IBH Publications.

Peterson, Indira Viswanathan, 1983. Lives of the wandering singers: Pilgrimage and Poetry in Tamil Saivite Hagiography, *History of Religious,* 22, 4: 338-360.

Possehl, G. L. and Kennedy, K. A. R. 1979. "Hunter- Gatherer/ Agriculturist Exchange in Prehistory: An Indian Example." *Current Anthropology* 20, 3: 592-3.

Prasad, R. R. 1994. *Pastoral Nomadism in Arid Zones of India. Socio-Demographic and Ecological Aspects.* Delhi: Discovery Publishing House.

Pratap, D. R. 1983. The Gonds of Southern Region. *Adibasi* vol. XXIII, No.1: 1-15.

Radhakrishna, Meena. 2001. *Dishonoured by History; 'Criminal Tribes' and British Colonial Policy.* Chennai: Orient Longman.

Raghavan, V. 1959. Methods of Popular Religious Instruction in South India. In *Traditional India: Structure and Change,* ed. by Milton Singer, pp. 130-138. Jaipur: Rawat Publications.

_______. 1965. Variety and Intergration in the Pattern of Indian Culture. *Far Eastern Quarterly* 15: 33-4.

Ramachandraiah, T. 2003. Pichiguntla/Pichchiguntala. In *People of India: Andhra Pradesh.* New Delhi: Anthropological Survey of India & Affiliated East-West Press.

Ramanujam, A.K. 1985. *Poems of Love and War.* Delhi: Oxford University Press.

Ramaraju, B. 1978. *Folklore of Andhra Pradesh.* New Delhi: National Book Trust.

_______. 1991. *Glimpses into Telugu Folklore.* Hyderabad: Janapada Vijnana Prachuranalu.

Rami Reddy, V. 2003. Bhatrajulu/Bhatraju. In *People of India: Andhra Pradesh.* New Delhi: Anthropological Survey of India & Affiliated East-West Press.

Ramji Gupta and Suresh Patil. 2003. Beda Jangam/Budaga Jangam. In *People of India: Karnataka.* New Delhi: Anthropological Survey of India & Affiliated East-West Press.

Randhawa, T.S. 1996. *The Last Wanderers: Nomads and Gypsies of India.* Ahmedabad: Mapin Publications.

Rao, A. 1987. The Concept of Peripatetics: An Introduction. In *The Other Nomads: Preipatetic Minorities in Cross-cultural Perspective.* ed. A Rao, ed., pp. 1-32. Colongne: B'hlau Verlag.

_______2003. Movements of Peoples: Nomads in India. In *The Oxford India Companion to Sociology and Social Anthropology*, ed. V. Das, vol. I, pp. 219-61. Delhi: Oxford University Press.

Rao, Aparna and Casimir, Michael J. 2003. *Nomadism in South Asia.* Delhi: Oxford University Press.

Rao, Uma Maheshwar. 2008. *A Comparative Grammar of the Gondi Dialects.* Kuppam: Dravidian University.

Ratnagar, Shereen. 2004. *The Other Indians: Essays on Pastoralists and Prehistoric Tribal People.* New Delhi: Three Essays Collective.

Ravi, K. 2003. Runjalavallu. In *People of India: Andhra Pradesh.* New Delhi: Anthropological Survey of India & Affiliated East-West Press.

Report of the Backward Classes Commission, 1970. Government of Andhra Pradesh, Department of Social Welfare. Hyderabad: Secretariat Press.

Robertson, M. 1998. *Snake Chamers: The Jogi Nath Kalbelias of Rajastan- An Ethnography of Indian Non-Pastoral Nomads.* Jaipur: Illustrated Book Publications.

Roghair, Gene H. 1982. *The Epic of Palnadu: A Study and Translation of Palnati Vira Katha- A Telugu Oral Tradition from Andhra Pradesh, India.* Oxford: Oxford University Press.

Roy, S.C. 1925. *The Birhor: A Little Known Jungle Tribe oj Chotanagpur.* Ranchi: Man in India Office.

Ruhela, S. P. 1997. *Children of Indian Nomads: Studies in Enculturation and Socialization.* Delhi: Regency Publications.

Salo, M. 1979. Gypsy Ethnicity: Implications of Native Categories and Interactions for Ethnic Classification. *Ethnicity* 61: 73-96.

_______(ed.) 1982. Urban Gypsies. *Urban Anthropology* 11, 3-4. Special Issue.

Seylon, Raman. 2009. Reading a Genealogical Score: A Study of the Embedded History of Tamil Country's Tottiya Nayakar. *Journal of Indian Anthropological Society* 44: 189-199.

Shah, A. M. and Shroff, R. G. 1958. The Vahivanca Barots of Gujarat: A Caste of Genealogists and Mythographers. *Journal of American Folklore* 71: 246-276.

Sharma, Anima. 2005. *Tribe in Transition: A Study of Thakur Gonds*. India: Mittal Publications.

Singer, Milton. 1955. The Cultural Pattern of Indian Civilization. *Far Eastern Quarterly* XV, 4.

Singh, Indrajit. 1944. *The Gondwana and the Gonds*. Lucknow, India: The Universal Publishers.

_______(ed.) 1959. *Traditional India: Structure and Change*. Jaipur: Rawat Publications.

Singh, K. S. 2011. *Diversity, Identity and Linkages: Explorations in Historical Ethnography*. New Delhi: Oxford University Press.

Sinha, S. C. 1965. Tribe-Caste and Tribe-Peasant Continua in Central India. *Man in India* 45: 57-83.

Sivathambi, K. 1981. *Drama in Ancient Tamil Society*. Madras: New Century Book House Pvt. Ltd.

Smith, J. D. 1974. An Introduction to Language of the Historical Documents from Rajasthan. *Modern Asian Studies* 9, 4: 433–464.

Snodgrass, Jeffrey G. 2006. *Casting Kings: Bards and Indian Modernity*. New York: Oxford University Press.

Srinivas Rao, G. 2003. Balasanthosha. In *People of India: Karnataka*. New Delhi: Anthropological Survey of India & Affiliated East-West Press.

Stuart, H.A. 1893. Census of India, 1981. Vol. XV, Madras. *Tables of British Territory, Tables for Feudatory States and a Caste Index*. Madras : Government Press.

Subba Rao, T. V. (ed.). 1976-1978. *Katamaraju Kathalu* (2 vols.). Hyderabad: Andhra Pradesh Sahitya Akademi.

Subachary, P. 2000. *Kulapuranalu: Asrita Vyavastha* (A Study of Caste Myths and Dependent Caste Systen of Telugus). Hyderabad: Centre for Folk Culture Studies.

_______. 2012. The Landscape of Telugu Folk Literature. *South Indian Folklorist* 10: 7-18.

Sudhakar Reddy, P. 2003. Jangam/Jangama. In *People of India: Andhra Pradesh*. New Delhi: Anthropological Survey of India & Affiliated East-West Press.

Sudhakar Reddy, Y. A. 2008. Narrative Tradition as a Cultural Allegory: Reflections from Telugu Folklore. *Indian Folklife* 29: 4-7.

Suresh Patil, 2003. Durgamurga. In *People of India: Karnataka*. New Delhi: Anthropological Survey of India & Affiliated East-West Press.

_______. 2003. Modikara. In *People of India: Karnataka*. New Delhi: Anthropological Survey of India & Affiliated East-West Press.

_______. 2003. Sudugadu Siddha. In *People of India: Karnataka*. New Delhi: Anthropological Survey of India & Affiliated East-West Press.

Tessitori, L. P. 1914. Notes of the Grammar of the Old Western Rajasthani, with special reference to Apathramsa and to Gujarathi and Marwari. *The Indian Antiquary* January-February.

Thangavelu, Kirtana. 1998. Itinerant Images: Embodiments of Art and Narrative in Telangana. In *Picture Showmen: Insights into the Narrative Tradition in Indian Art*. Mumbai: Marg Publications.

Thapar, R. N. 1984. *From Lineage to State: Social Formations in the Mid-First Millenium BC in the Ganga Valley*. Bombay: Oxford University Press.

_______. 1914. A Scheme for the Bardic and Historical Survey of Rajputana. *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 10: 375-376.

Thomson, G. R. 1991. Charans of Gujarat: Caste Identity, Music and Cultural Change. *Ethnomusicology* 35, 3: 381–391.

Thurston, E. and Rangachari, K. 1909. *Castes and Tribes of Southern India*. New Delhi:Cosmo Publications.

_______. 1992. Clan, Caste and origin myths in Eartly India. Simla: Indian institute of Advanced Study.

Vairavel, N. 1989. *History of the Pastoral Communities of Ancient and Medieval Tamil Nadu*. Unpublished Ph.D. thesis, Madurai Kamaraj University, Madurai.

Vansina, J. 2009 (1965). *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology* (translated from French by H.M. Wright). New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.

Vijayendra, B. R. 2003. Gosavi. In *People of India: Karnataka*. New Delhi: Anthropological Survey of India & Affiliated East-West Press.

Weissleder, W. (ed.) 1978. *The Nomadic Alternative*. The Hague: Mouton Publishers.

Werth, Lukas. 1993 The Vaagri of South India and their Ancestors. *Journal of Indian Anthropological Society* 28:275-284.

_______1996. *Von Gottinnen und ihren Menschen. Die vaagri, Vaganten Sudindiens*. Berlin: Das Arabische Buch.

_______2000. Kinship, Creation and Procreation among the Vaagri of South India. In *Culture, Creation and Procreation*, eds. Monika Bock and Aparna Rao, pp.135-157. New York: Berghahn Books.

Yaseen Saheb, S. 2003. Veera Musti/Veera Mushti. In *People of India: Andhra Pradesh*. New Delhi: Anthropological Survey of India & Affiliated East-West Press.

Ziegler, Norman P. 1976. The Seventeenth Century Chronicles of Marvara: A Study in the Evolution and Use of Oral Traditions in Western India. *History in Africa* 3: 127-153.

Zvelebil, K.V. 1975. Pastoralism as Reflected in the Classical Tamil Theory of Landscapes. In *Pastoralists and Nomads in South Asia*, pp. 30-39. Weisbadan: O. Harrassowitz.

பொருளடைவு

உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம்

சென்னை - 600 113

அண்மை வெளியீடுகள்

அறிஞர்கள் பார்வையில் பேரறிஞர் அண்ணா	145.00
அறிஞர் அண்ணா - மொபசான் சிறுகதைகள் - ஒப்பாய்வு	160.00
இராசேந்திர சோழன் வெளியிட்ட எசாலம் செப்பேடுகள்	55.00
கடலடியில் தமிழர் நாகரிகம்	55.00
படைப்பு நெறிமுறைகள்	150.00
Comparative Studies in Literary Cultures	100.00
Sangam Classics : New Perspectives	105.00
கடற்பொறியியற் கலைச்சொற்கள் (குறுங்கலைக்களஞ்சியம்)	150.00
அரங்கியல் நோக்கில் கபிலர் பாடல்களில் காணலாகும் கதைமாந்தர்கள்	100.00
சங்க இலக்கியத்தில் சமூக ஆய்வுகள்	55.00
தமிழ் வாழ்க்கை வரலாற்றியலக்கியம்	170.00
கவிஞர் குலோத்துங்கனின் மானுடயாத்திரை காவிய வானில் புதிய தாரகை	45.00
தமிழ் நாடக வகையும் வரலாறும்	110.00
வா.செ.கு.என்ற ஆளுமையாளர்	50.00
உ.வே.சா.வின் குறுந்தொகை உரைத்திறன்	45.00
மருதத்தில் மக்கள் வாழ்வியல்	40.00
நன்னூல் உரைவளம் - தொகுதி - 1 பாயிரம் - 1	85.00
நன்னூல் உரைவளம் - தொகுதி - 4 எழுத்தியல் - 2	140.00
நன்னூல் உரைவளம் - தொகுதி - 2 பாயிரம் - 2	75.00
நன்னூல் உரைவளம் - தொகுதி - 6 உயிரீற்றுப்புணரியல் - 1	125.00
நன்னூல் உரைவளம் - தொகுதி - 7 உயிரீற்றுப்புணரியல் - 2	160.00
நன்னூல் உரைவளம் - தொகுதி - 8 மெய்யீற்றுப்புணரியல்	160.00
நன்னூல் உரைவளம் - தொகுதி - 9 உருப்புணரியல்	95.00
நன்னூல் உரைவளம் - தொகுதி - 12 வினையியல்	190.00
நன்னூல் உரைவளம் - தொகுதி - 13 பொதுவியல் - 1	140.00
நன்னூல் உரைவளம் - தொகுதி - 16 இடைச்சொல்லியல்	90.00
நன்னூல் உரைவளம் - தொகுதி - 17 உரிச்சொல்லியல்	55.00
நன்னூல் உரைவளம் - தொகுதி - 18 தொல். நன்னூல்	120.00
பண்டைத் தமிழ் எழுத்துக்கள் (ம.ப.)	65.00
வல்லம் புராணம்	200.00
இதழியல் உலகம்	120.00
தமிழும் தமிழ்க் கற்பித்தலும்	60.00
படைப்பிலக்கியம் - விளம்புநிலை மக்கள் ஆய்வுநோக்கு	100.00
பழந்தமிழும் கிளைமொழிகளும்	65.00
உலக மொழிகளில் தமிழ்ச்சொற்களும் இலக்கணச்கூறுகளும்	85.00
அரசகுலச் சான்றோர் வரலாறும் மதுரைக்காஞ்சியும்	115.00
பெயரியல்	55.00
தமிழ் இகலாம் உருவாக்கமும் திருக்குர் ஆன் தமிழ் வாசிப்பும் ஆய்வியல் சிந்தனை	45.00
தலித் அறம்	45.00
பொதுவுடைமை இயக்க இதழ்கள்	115.00
தமிழில் இதழியல்	270.00

---

748 பாணர் இனவரைவியல்	110.00